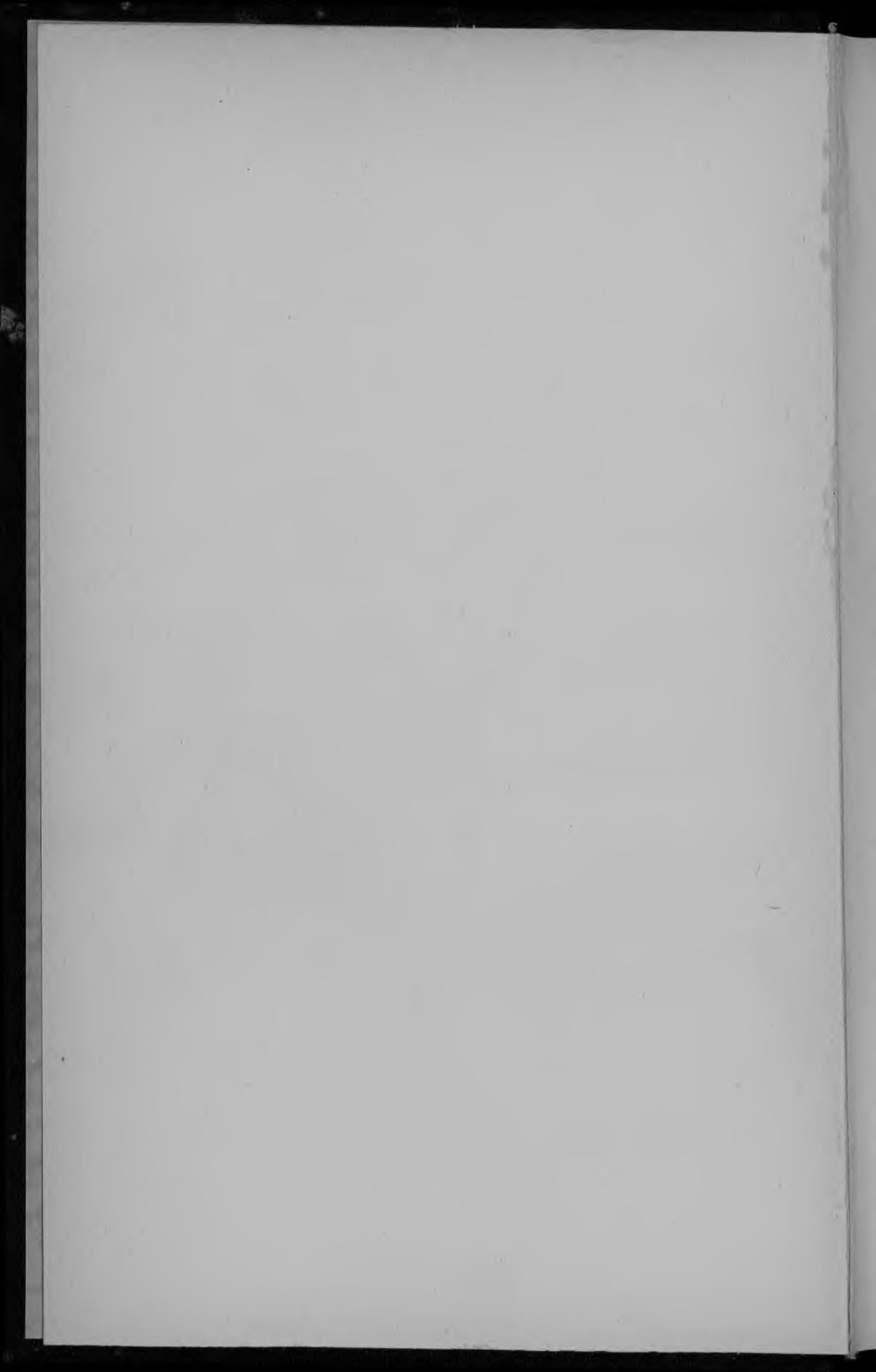
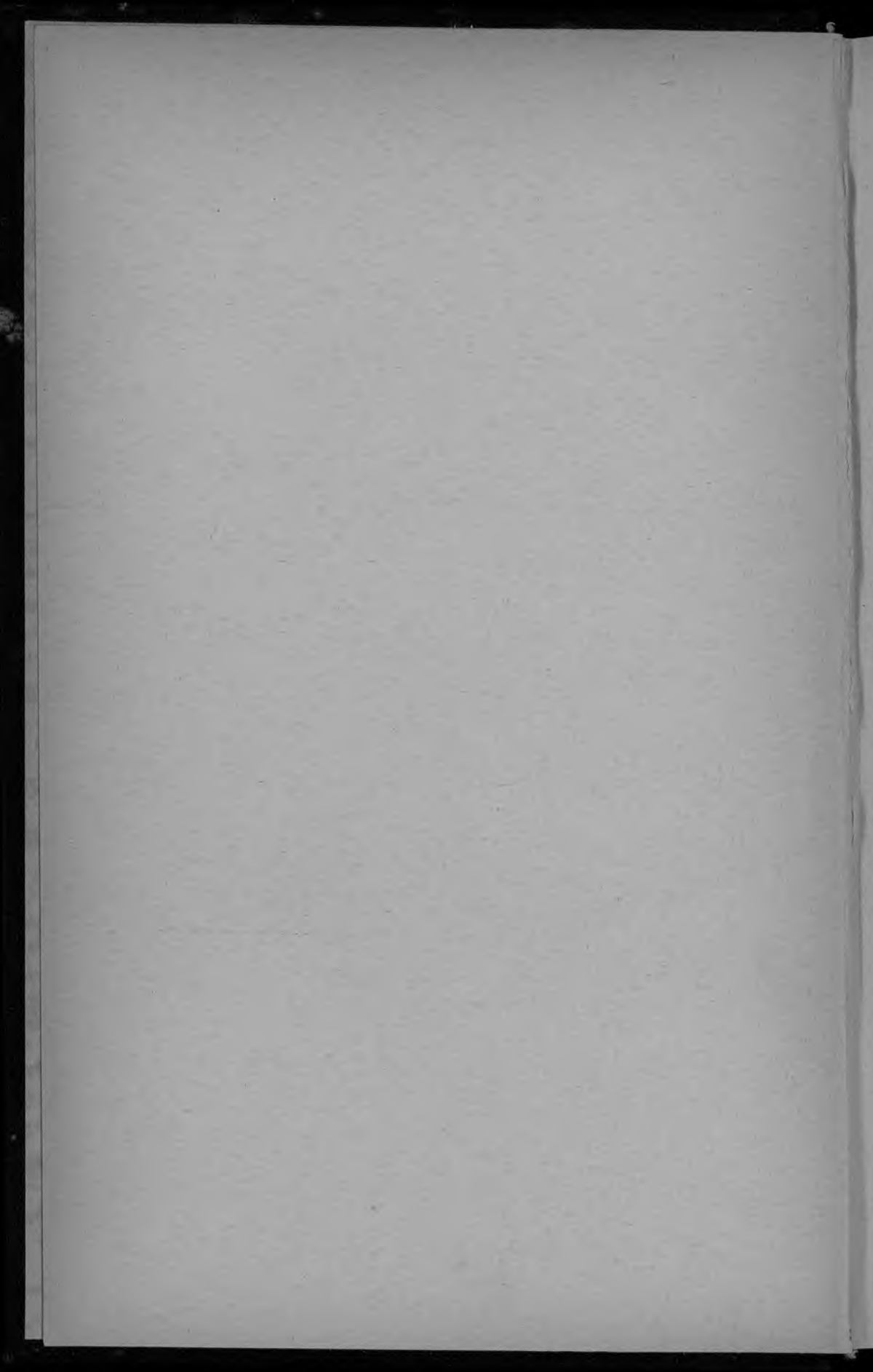
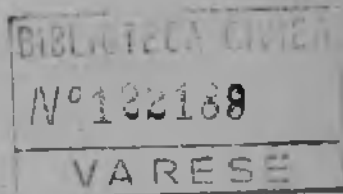
CARLO COSTAMAGNA

DOTTRINA DEL FASCISMO

UTET

CARLO COSTAMAGNA
Deputato alla Camera Fascista
Professore nella R. Università di Roma

STORIA E DOTTRINA

DEL

FASCISMO

TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE
già fratelli Pomba Librai in Principio della Contrada di Po - 1796
1938-XVI

INDICE-SOMMARIO

Capitolo II. — NOZIONI PRELIMINARI.

Capitolo III. — INTRODUZIONE STORICA.

PARTE SECONDA

La definizione dello Stato.

Capitolo IV. — LA DEFINIZIONE REALE.

CAPITOLO V. — IL SOGGETTO DELLO STATO.

CAPITOLO VI. — IL CONTENUTO DELLO STATO.

SEZIONE PRIMA. — Il bene comune.

PARTE TERZA
L'attuazione dello Stato.

Capitolo VIII. — IL PROBLEMA.

PREFAZIONE

Il presente lavoro è il risultato di parecchi anni di studio, di meditazione e di insegnamento universitario: sopratutto di meditazione sull'insegnamento e sull'azione di Benito Mussolini. Ciò non pertanto ho la chiara coscienza che esso non può aver altro valore scientifico se non quello di un tentativo.

Al DUCE *chiedo indulgenza per l'ardire di aver voluto penetrare ed interpretare il* SUO *pensiero. Certo, sono rimasto colpito dal carattere sistematico che assumono le enunciative di* LUI, *quando siano raccolte e ordinate intorno agli argomenti centrali di una dottrina della vita e del mondo. E la mia fatica non avrà premio migliore di questo: che sia riconosciuto aver essa raggiunto lo scopo di dimostrare tale asserto.*

Ma reputerò di aver conquistato l'apice del successo se il mio libro varrà a scuotere dal suo torpore la scienza italiana, tuttora in prevalente posizione passiva di fronte al grande avvenimento della rivoluzione fascista; vale a dire di fronte alla nuova realtà. In questo senso il mio libro ha il significato di una battaglia; della quale accetto tutta la responsabilità.

A undici anni di distanza dalla mia pubblicazione, sulle fonti e i motivi della legislazione sulla disciplina dei rapporti collettivi di lavoro (Diritto Corporativo, Ediz. U. T. E. T., 1927) *la presente opera vorrebbe esprimere lo svolgimento del motivo originario della Rivoluzione Fascista fino a una vera e propria*

cultura integrale. Purtroppo, in questo tempo vi sono state molte dispersioni di forze: l'argomento del corporativismo ha distolto parecchie menti da un'elaborazione più sostanziale e organica: esso ha loro vietato di ascendere a quei « primi principii » che stanno al disopra del diritto e dell'economia. Anzi, l'esercizio monografico, cui hanno dato luogo gli « studi corporativi », anche se qua e là trapelasse il conato di un'idea costruttiva generale, ha fatto buon gioco per i tradizionalisti della scienza. Costoro sono riusciti a confinare tutti i tentativi di revisione in un angusto settore delle scienze politiche, giuridiche ed economiche. Essi hanno impedito qualunque discussione sui concetti dogmatici, persino su quelli proprii alle singole discipline particolari.

Ma ora la situazione obbiettiva sembra radicalmente mutata.

Nelle more della composizione o, più esattamente, della impaginazione di questo libro, è avvenuto il recesso dell'Italia dalla Società delle Nazioni. Il giorno 11 dicembre u. s. il DUCE *del Fascismo ha annunciato al Popolo italiano la cessazione di un equivoco che era esiziale per la formazione della nuova cultura italiana. Da Ginevra, vero centro di infezione spirituale, irradiavano, infatti, influssi che sostenevano la resistenza al Fascismo dei nostri elementi universitari e burocratici ancora asserviti non fosse altro che per inerzia mentale, ai metodi del così detto « pensiero moderno ».*

Finalmente l'Italia Fascista assume la sua netta posizione morale e intellettuale di fronte alle ideologie occidentali e ai miti che hanno gravato come un incubo sullo sviluppo della sua cultura, nel secolo scorso. Tale è il più grande beneficio, nell'ordine dello spirito, del nostro ripudio della Lega.

È dunque venuta l'ora di quella nuova scienza o « Scienza nuova », che il Quadrumviro DE VECCHI, *nella previggenza di una fede sinceramente nutrita, aveva voluto introdurre, or fa un anno, negli statuti delle facoltà di Scienze politiche e che si proponeva di far penetrare anche in quelli della facoltà di giurisprudenza, sotto il titolo di* Dottrina del Fascismo.

Vi è da confidare che i successori del DE VECCHI *nel Ministero dell'Educazione Nazionale, a cominciare dall'attuale*

Ministro BOTTAI, *che non è privo di notevoli attitudini di iniziativa, apprezzeranno con animo uguale il problema di un indispensabile rinnovamento degli studi italiani nella luce di quella verità che* MUSSOLINI *ha rivelato al nostro Popolo e secondo le linee di quella «tradizione italiana» che è il fondamento della vera civiltà europea* (*).

Roma, 24 dicembre 1937-XVI.

CARLO COSTAMAGNA

(*) Debbo esprimere il mio ringraziamento al Dott. Domenico Carbone dei Corsi di preparazione politica di Roma che mi ha efficacemente aiutato nel lavoro di correzione delle bozze. E debbo altresì rammaricare che le condizioni del mio lavoro mi abbiano impedito di tener conto di alcuni notevoli contributi, recentemente portati alla materia da scrittori italiani; in ispecie dal FARINACCI sulla storia del Fascismo.

PARTE PRIMA
INTRODUZIONE

CAPITOLO I.
La rivoluzione dello spirito.

§ I. — L'« IDEALE MODERNO » E LA SUA CADUTA.

1. La condizione nella quale si trovano oggi i diversi Popoli dell'Europa ci consente, ed anzi ci impone, di procedere ad una rivalutazione di ciò che si indica col nome di « civiltà europea » e di indagare le cause del disordine che la affligge. Allora ci apparirà che queste cause non tanto sono di ragione politica od economica, bensì dipendono dalla confusione delle idee che ingenera la confusione dei costumi.

Durante il secolo scorso la civiltà europea soggiacque all'influenza di un'interpretazione « occidentale », quale si era determinata, dal 1600 in poi, per le grandi correnti di idee che facevano capo all'« empirismo » e all'« utilitarismo » britannico e al « razionalismo » francese. Tali contributi erano stabiliti entrambi sul presupposto della ragione, illuminata dai sensi. Ed entrambi erano estranei al temperamento del genio italiano, alimentato di motivi ellenici, romani e cattolici, cioè complessivamente « mediterranei ». Su quelli si volle tracciare un cosidetto « ideale moderno »; il quale avrebbe dovuto prendere forma in una determinata figura di Stato, che si indicò col nome pretenzioso di « Stato Moderno », come se

dovesse risultare definitiva nelle esperienze della organizzazione civile e quindi chiudere il processo della storia. All'indomani della guerra mondiale parve che l'ideale moderno avesse raggiunto il suo tipo perfetto e dovesse assicurare il suo impero su tutta quanta l'umanità. La democrazia avrebbe dovuto diventare l'organizzazione del genere umano.

A pochi lustri di distanza, invece, oggi, è patente la crisi di questo ideale e di quel tipo dello Stato che avrebbe dovuto concretarlo. E dovunque appaiono i disperati tentativi dei Popoli, per ricostruirsi un nuovo ideale e un nuovo Stato. All'evidenza siamo oggi di fronte a una « crisi della civiltà », vale a dire alla fine di un'epoca, perchè si delinea l'orientamento dello spirito verso una nuova impostazione del problema della conoscenza e verso diversi giudizi di valore sui fini umani. MUSSOLINI ha ben qualificato il senso e la portata della crisi odierna quando ha detto: « Coloro che guardano sempre più volentieri al passato, hanno parlato di crisi. Non si tratta di una crisi nel senso tradizionale, storico della parola, si tratta del trapasso da una fase di civiltà a un'altra fase » (1). La rivoluzione in corso è, come di ragione, una rivoluzione dello spirito: vale a dire un radicale mutamento del punto di vista dal quale l'uomo si mette di fronte alla realtà.

È facile avvertire che la rapida crisi dell'« ideale moderno » e dello « Stato Moderno » è dovuta al tenore negativo ed astratto dei motivi sui quali quell'ideale e quello Stato avrebbero voluto reggersi. Tali motivi sono venuti, dopo la guerra mondiale alle loro estreme conclusioni nel turbinoso movimento di ideologie e di istinti che fa capo al « bolscevismo » e minaccia, se dovesse prevalere, addirittura un ecclissi della civiltà. Nel breve periodo della storia che sta tra il secolo XVII e il secolo XIX l'interpretazione della vita cadde sotto il dominio di una vera e propria «mitologia meccanica», la quale ebbe la sua prima espressione nell'« illuminismo ». Successivamente essa divaricò nelle due tendenze del « razionalismo » o « idealismo » da un lato, del « positivismo » o

(1) *Scritti e Discorsi*, D. IX, 1937, pag. 128.

« sociologismo » dall'altro; tendenze, che possono indicarsi anche coi nomi di « idealismo razionalista » e di « materialismo razionalista ». E in conclusione si pose, e si pone, per larghe zone della civiltà europea, in una cultura artificiosa, che si regge su formule, schemi, regole formali del tutto inabili a comprendere la vera condizione della vita.

Il primo problema, dunque, che dobbiamo considerare è il problema stesso della « conoscenza », sul quale si inserisce il problema della pratica, dappoichè da esso derivano le direttive di questa.

2. Bisogna riconoscere la priorità dell'indirizzo inglese su quella che noi chiamiamo la interpretazione « occidentale » della civiltà europea e che potremmo anche denominare « atlantica » o « oceanica », in contrapposto all'interpretazione « mediterranea ». Fu sotto la suggestione della filosofia empirica inglese, che il procedimento conoscitivo venne deviato da Renato Descartes (*Cartesius*), col suo famoso *Discours de la méthode* (1637), nei termini di una costruzione puramente logica sui dati che il dubbio sistematico avesse potuto ricavare da una qualsiasi arbitraria decomposizione della realtà ed erigere a « categorie », cioè a concetti verbali.

Risultato immediato di siffatta impostazione del problema della conoscenza fu il ripudio dell'autorità della tradizione; cioè dell'esperienza storica. Allo stesso modo, sosteneva il filosofo francese, che l'opera comune di molti uomini è meno perfetta di quella condotta da un solo individuo, così non può essere perfetta la scienza che deriva da molti uomini, ognuno dei quali infonde in noi le sue proprie opinioni. Occorreva ricominciare da capo e far conto soltanto dei risultati del proprio pensiero. Da questo deriverebbe, per intuizione, la « legge di causalità », secondo la quale le cause e l'effetto si corrispondono reciprocamente. Tale legge ci mostrerebbe che il mondo, l'organismo e la vita si spiegano con un criterio puramente meccanico. Essa aprì la via a una considerazione « naturalistica », cioè materialista, della realtà.

Si chiamò il metodo proposto da Cartesio il « metodo ana-

litico deduttivo ». Ottimamente TAINE (1) ha descritto il tenore di questo metodo: « Seguire in ogni ricerca, con piena fiducia, senza riserve e precauzioni, il metodo matematico; estrarre, circoscrivere, isolare qualche nozione semplicissima o generalissima; poi, abbandonando l'esperienza, confrontarle e combinarle e dal composto, così ottenuto, dedurre per ragionamento tutte le conseguenze che esso racchiude ». È innegabile che al metodo analitico-deduttivo sono dovuti notevoli, ed anzi eccezionali, progressi nell'ordine delle scienze fisiche e naturali, per le quali, del resto, l'aveva già preconizzato GALILEO GALILEI (1564-1642), poichè esso consentì alla mente di estendersi oltre ai metodi immediati dell'esperienza e quindi di attingere invenzioni e scoperte quasi infinite.

Ma il contrario deve dirsi per ciò che si attiene all'ordine delle discipline morali o sociali e propriamente di cultura, secondo altri si esprimono e alle quali pure volle abilitarlo il pensatore francese. Queste discipline rimasero in tal modo prive di un metodo loro proprio e caddero sotto il trattamento, originariamente unico, delle discipline matematiche e di quelle naturali, avvicinandosi o alle une o alle altre, secondo l'indole dell'una o dell'altra tendenza. Sembrava ovvio, infatti, che quel medesimo metodo che aveva creato le macchine e il traffico mondiale dovesse appagare tutti i bisogni di conoscenza dell'uomo.

La quale prospettiva era profondamente errata. « I diversi dominî di una civiltà, quello morale e quello tecnico, non obbediscono alle medesime leggi e non sopportano una comune disciplina » (2).

Secondo la più comune e fondata classificazione, le scienze possono distinguersi *in scienze formali* che hanno per oggetto la stessa attività pensante e quindi la logica e la teoria della conoscenza, e in *scienze materiali*, le quali riguardano o il mondo fisico o il mondo morale. Queste possono dirsi anche « scienze della realtà », sia essa naturale o spirituale. E in particolare le scienze che trattano del mondo morale, devono

---

(1) *Les origines de là France contemporaine*, 1875, I, III, 2.
(2) G. LE BON, « *Le déséquilibre du monde* », 1923.

sostenersi su « giudizî di valore », sì da fissare le direttive dell'attività pratica. Ebbene, il metodo adottato, sull'iniziativa anglo-francese, dal cosidetto « pensiero moderno » ha, volta a volta, preteso di sottomettere il trattamento della realtà spirituale, suscettibile soltanto di giudizî di valore, al dominio delle scienze fisiche, o a quello delle scienze formali.

E per vero, su ciascuno dei dati, ottenuti dall'analisi critica, presi isolatamente, il pensiero si ritenne autorizzato a costruire addirittura tutte le più diverse spiegazioni dell'universo. Si sa che LAPLACE era arrivato a concepire uno spirito capace di prevedere la marcia della natura per tutta l'eternità alla stregua di alcuni rilievi elementari. Per la concezione individualista della vita, la società umana diventò una totalità meccanica, composta di individui autonomi o, meglio ancora, di atomi incoerenti. Diventò un aggregato senza forma, incongruo e senza scopo, costituito di elementi del tutto uguali e la forma del quale si ritenne determinata da leggi casuali. Gli individui che la compongono avrebbero rassomigliato alle molecole dei cristalli, come quelli che si associerebbero secondo leggi meccaniche, che si possono scoprire; dopo di che sarebbe possibile anche istituire delle vere e proprie « esperienze sociali » (1).

Il *maximum* della matematicità venne raggiunto dalle scienze economiche. Gli economisti « classici », ai quali si ispirò MARX, ridussero l'uomo a un meccanismo mosso unicamente dall'istinto di lucro e risultò ben chiaro il significato della primitiva definizione che a tale disciplina si era voluto dare colla formula di « aritmetica politica » (2). Pure le scienze giuridiche caddero, ancorchè più tardi (3), in balìa dell'astrazione, per la quale si vollero assumere a regole del comportamento umano, vale a dire a « principî », dei meri « concetti », dedotti dallo svolgimento di una logica formale e privi di corrispondenza colle esigenze dell'organizzazione di una società umana.

---

(1) WAGNER, « *Essai sur l'universalisme économique* », 1901.
(2) Cfr. n. 141.
(3) Cfr. n. 187.

3. Nel medesimo tempo, impugnandosi l'autorità della tradizione, lo spirito veniva assolto da ogni rispetto per i risultati della storia. Si proclamò l'assoluta superiorità dei moderni sugli antichi. L'esperienza religiosa fu definita « superstizione », perchè non si lasciava giustificare dalla scienza esatta. L'individualismo fu antireligioso perchè, anzi tutto, era antitradizionale. SIÉYÈS si espresse: « Le pretese verità storiche non hanno maggior fondamento delle pretese verità religiose ». Il passato, cioè la tradizione, non avrebbe più dovuto in alcun modo vincolare o restringere la libertà della critica. La nuova posizione dello spirito, tanto nella interpretazione « empirica » inglese, come in quella « razionalista » francese, esaltò l'intellettualismo e condusse a un vago « teismo »: la « religione dell'umanità ». Essa non lasciò molto posto al sentimento; nemmeno a quello del bello e all'arte (1).

E d'altronde questa critica meccanica ed astratta non sarebbe mai riuscita, e non riuscì, a trovare una idea centrale nella vita dello spirito e quindi nei problemi delle società che sono retti da bisogni, da istinti, da sentimenti legati all'ereditarietà. Sono questi che segnano le guide maestre della condotta umana.

Ecco perchè il cosidetto « pensiero moderno » finì con lo smarrire del tutto, col senso della continuità, anche quel « senso dell'unità » che aveva costituito, nelle precedenti fasi della storia, lo sforzo costante della conoscenza. Bensì in ciascun ramo delle discipline sociali e morali, che furono spezzettate all'infinito, l'uomo, il quale dovrebbe essere il soggetto indecomponibile ed inscindibile, venne preso in considerazione sotto tanti aspetti particolari che non si seppe fondere in una sintesi, ma furono assunti a presupposti di altrettante spiegazioni parziali della vita, senza riscontrare se l'una potesse reggere accanto all'altra. E, come nella scienza economica si ebbe il presupposto dell'*Homo oeconomicus*, così nella scienza giuridica vi fu l'*Homo juridicus*, e vi fu l'*Homo politicus* della scienza politica l'*Homo socialis*

(1) MURET. *La prépondérance anglaise*, 1937, pag. 276.

della sociologia, senza alcun tentativo di coordinare l'una coll'altra queste diverse figure (1).

Non meritano particolare considerazione le posizioni che si intitolano al « neo idealismo »; le quali si erano affermate sulla fine del secolo XIX in Germania e in Italia e fino a ieri vi avevano trovato un certo credito. Nelle loro diverse sotto-scuole, richiamantesi alla « filosofia dell'idea assoluta » di HEGEL, tali posizioni avevano menato vanto di superare in una nuova sintesi tanto il razionalismo quanto il positivismo. Senonchè si trattò di una sintesi del tutto dialettica, secondo il così detto principio della « immanenza » e la pretesa regola dell'« identificazione dei contrarî », per la quale il metodo dell'astrazione venne spinto ai suoi estremi e in linea morale si confermò l'oscuramento, nell'esaltazione dell'« io », di ogni etica esigenza di responsabilità. La ripresa della « filosofia dell'idea assoluta » segnò il pieno trionfo del formalismo nelle scienze morali. Specialmente l'etica, l'economia, il diritto vennero assoggettati a una trattazione « tecnica », con la pretesa di ridurne l'andamento a quella delle scienze matematiche che spesso sono assimilate alla logica. Si arrivò così a scardinare ogni criterio differenziativo dell'attività teoretica promovendo la riduzione dell'una all'altra scienza, sì che ciascuna scienza diventava irriconoscibile dall'altra. In ispecie sull'argomento dello Stato le conclusioni furono del tutto negative, sia che si professasse che « lo Stato non è entità, ma complesso di svariate relazioni fra individui » (2); sia che si sostenesse che lo Stato è il momento concreto della morale, della quale « il diritto è il momento astratto » (3).

In definitiva, il pensiero cosidetto « moderno » risultò nei caratteri di una vera e propria « anarchia razionalista ». L'anarchia può considerarsi il frutto dell'ottimismo liberale. Gli anarchici costituirono durante il secolo XIX l'ala estrema

---

(1) DE LA BIGNE, *La crise du sens commun dans les sciences sociales*, 1935.

(2) B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, 1907, pag. 332.

(3) G. GENTILE, *Fondamenti della filosofia del diritto*, 1920, pag. 82.

del liberalismo, il quale si era accontentato di spingersi fino all'anarchia soltanto nel dominio della economia. Potè dire E. FAGUET: « Un liberale sistematico è un anarchico che non ha il pieno coraggio delle sue opinioni. Un anarchico è un liberale intransigente » (1). Lo spaventoso successo odierno del bolscevismo, idolatria di tutto quello che vi è di irragionevole e perfino di bestiale nell'uomo, non è che l'estrema conclusione del principio liberale che il primo diritto dell'uomo è quello di essere libero. Nel medesimo tempo esprime una reazione disperata dello spirito disilluso sulla virtù costruttiva della « ragione ». Non è che la conseguenza inevitabile del materialismo, nel quale sono cadute le discipline di cultura sottoposte a un metodo innaturale. Al riguardo viene opportuno il rilievo del DE BROGLIE (2): «Il pericolo di una civiltà materiale troppo sviluppata non è questa medesima civiltà, ma è la rottura dell'equilibrio che si verifica se uno svolgimento parallelo della vita spirituale non assicura l'indispensabile contrappeso ».

Una civiltà puramente razionale e meccanica, escludendo l'alta produzione artistica ed esaltando l'irreligiosità, è in sostanza, non ostante le apparenze, un'epoca di decadenza. Cade a proposito l'osservazione di BERGSON che la « scienza ha ingrandito il campo dell'uomo ma non la sua anima ».

La cosidetta « cultura dell'Occidente » pervenne alla negazione dello Stato, e quindi della storia e della vita, attraverso la svalutazione delle elementari attitudini vitali della civiltà che essa vorrebbe esprimere nel tipo più elevato. E per vero ogni crisi della civiltà si manifesta essenzialmente quale indebolimento della «facoltà di volere». Ha constatato FUSTEL da COULANGES (3), a proposito della caduta del mondo antico: « Ogni crisi della civiltà proviene dalla scomparsa delle energie della forza e della volontà ».

L'indebolimento della volontà, e quindi della responsabilità morale, è per l'appunto il risultato delle tendenze razionaliste, così come delle tendenze positiviste, del così

(1) E. FAGUET, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1914, I, pag. 226.
(2) *Matière et Lumière*, 1937.
(3) *La cité antique*, 1920.

detto «pensiero moderno». Filosofia e sociologia si dettero la mano nell'opera di demolizione.

Infatti, le prime tendenze, col presentare la realtà, quale espressione del pensiero, autorizzarono gli uomini a fingere a proprio arbitrio le condizioni dell'esistenza, procurandosi infinite vacanze morali nel regno della fantasia. «Il razionalismo — ha detto G. SOREL — fu un veleno prodotto in un momento di senilità del nostro spirito». Quando si afferma, come l'afferma CROCE, il valore puramente formale dell'etica, mera astrazione dello spirito individuale, si viene a proclamare, qualunque sia il proposito del filosofo, che l'individuo non ha alcuna responsabilità morale se non di fronte a sè stesso e all'ideale che egli si è arbitrariamente foggiato. La morale che ha un senso concreto e che può definirsi quale «morale civile», in quanto responsabilità verso un gruppo umano determinato, non esiste più (1).

Le tendenze positiviste, poi, sostenendo che lo spirito è determinato in modo categorico dalle forze dell'ambiente, assunsero che è vana la lotta contro il destino. Le sorti dell'umanità sarebbero in balìa di una legge fatale; ancorchè tale legge, con molto ottimismo, sia stata presentata come la «legge del progresso indefinito e dell'evoluzione costante». Cade in tal modo ogni concetto di responsabilità morale. Appena è la nozione di «pericolosità» che può qualificare il comportamento degli uomini rispetto alle esigenze della difesa sociale («Sociologia criminale»). Bisogna rassegnarsi alla sottomissione incondizionata dell'uomo al gioco meccanico della materia. E l'unico risultato di ordine costruttivo del quale tali tendenze si mostrarono capaci, sarebbe stato quello di mettere lo scienziato, l'economista, o addirittura il tecnico, al posto del filosofo nel supremo sacerdozio dell'umanità.

Non vi è da stupire, pertanto, che la conclusione sia quella di un'anarchia selvaggia che oggi infuria contro i monumenti della tradizione e dell'arte e contro la quale non sanno reagire i pavidi fautori della «civiltà razionale». Dalla legge

---

(1) Cfr. n. 145.

della evoluzione si è infatti derivata la regola della lotta per la vita e lo sfrenamento brutale degli istinti è stato autorizzato in nome di essa. Come osserva O. SPANN (1), « per l'individualismo l'importante è la civiltà materiale e non già l'elevazione dello spirito. Esso è il nemico di ogni vera cultura, perchè riduce al minimo le occupazioni dello spirito, facendogli preferire i lavori che arrecano benefici materiali ». D'altronde « l'individualismo è sempre spinto da motivi di vanità e tende a realizzare successi materiali a detrimento della cultura dello spirito ».

4. Ecco, quindi, come le rivoluzioni nazionali o popolari oggi in corso in tanti paesi dell'Europa, e delle quali il Fascismo ha avuto l'iniziativa, restituendo all'Italia il compito foriero della civiltà europea, esprimono il ricorso degli istinti di conservazione degli aggregati umani alle forze elementari di coesione, di disciplina, di virilità e di combattività che appaiono scomparse, o estremamente attutite, in tante zone della umanità moderna.

Ma insieme all'offuscamento della « capacità di volere » ogni crisi di civiltà implica anche l'ottenebrarsi della « capacità di credere ». Vale a dire la capacità di ritenere che vi è qualche cosa nella vita oltre il fine individuale e che il mondo della realtà non si circoscrive alle cose che cadono sotto i nostri sensi o soddisfano i nostri bisogni materiali. Fu appunto l'indirizzo materialista del così detto « pensiero moderno » a ridurre l'orbita dello spirito della civiltà occidentale, precludendo ad esso le risorse dell'« intuizione » e della « rivelazione ». Queste provengono fondamentalmente dal sentimento. E sono esse che dànno la forza miracolosa all'azione, di cui legano gli obbiettivi ai vertici estremi dell'anima. Nell'impostazione puramente «naturalista», cioè sperimentale e meccanica, razionale e astratta, della scienza non vi era più posto per la «fede», nè quindi per l'aspirazione a quel modo di sapere, spirituale,

---

(1) *Der whare Staat*, 1921, pag. 89.

metarazionale e metafilosofico che rappresentò e rappresenterà sempre il più alto grado della conoscenza.

Le rivoluzioni nazionali e popolari esprimono per ciò una rivolta sentimentale contro la «ragione». MUSSOLINI, ha rilevato: «La ragione è uno strumento, non può essere mai la forza motrice della massa» (1). In verità, come osserva LE BON, «il bisogno nostro della fede sembra un elemento così irreducibile della natura umana che nessuna ragione può scinderlo» (2).

Più precisamente: è la rivolta contro *quella tale ragione*, cerebralista, fantastica, materialista che trionfò nel secolo scorso. Si tratta, in fondo, di un appello a tutte le facoltà dello spirito, agli elementi dell'istinto, della intuizione, della passione, del sentimento, per raggiungere una ricostruzione unitaria della vita, quale il pensiero europeo aveva sempre perseguito nelle fasi anteriori della sua civiltà. Il motto fascista «*credere, obbedire, combattere*» implica un nuovo orientamento dello spirito che, rifuggendo dal metodo razionale, contrappone il mondo suo proprio a quello della materia e ricerca nelle sue manifestazioni complesse, che culminano nella creazione dello Stato, quel concetto integrale della vita che venne perduto nella rabbiosa decomposizione analitica del reale, autorizzata dall'interpretazione occidentale della civiltà europea.

§ II. — La negazione dello Stato.

5. In particolare l'astrattismo, l'atomismo e il meccanicismo del pensiero moderno si esplicarono nella fondamentale indagine sullo Stato con la manomissione del corrispondente concetto da parte di una filosofia «razionale» che volle eliminare ogni concreto criterio politico, morale ed economico sull'argomento e finì col pretendere di ridurre lo Stato ad una serie di «concetti puri».

Si è detto, e si dice, che lo Stato non avrebbe «altra realtà che quella giuridica» richiamandosi a un diritto astratto.

(1) E. LUDWIG, *Colloqui*, 1932, pag. 123.
(2) ID., pag. 153.

Per tanto i concetti puri, costitutivi dello Stato, sarebbero dei concetti giuridici. E precisamente, si voglia o non si voglia ammetterlo, quelli del cosidetto « diritto naturale », che erano ricavati esclusivamente dal dato dell'utilità, delle convenienze e delle esigenze degli individui. Venne perciò meno la possibilità di attribuire allo Stato un valore d'insieme, cioè un valore organico, autonomo da quello degli individui che si assumeva lo costituissero.

La rivoluzione francese può considerarsi, nella serie dei fatti, l'irruzione dei filosofi e dei legisti, e più propriamente dei legisti-filosofi nella direzione della società civile. In essa presero forma politica le dottrine di CARTESIO. GIAN GIACOMO ROUSSEAU (1712-1778), dalla sua educazione giuridica e protestante attirato verso il cosmopolitismo e il pensiero inglese, volle trasformare lo Stato colla dottrina della « volontà generale ». È la volontà libera dei cittadini che crea la società civile, lo Stato. È essa che garantisce la forza a tutti i diritti individuali che si sono formati nel passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Le leggi sono l'espressione di questa volontà. Ma non è solo lo Stato ad essere trasformato dalla volontà generale. Anche i rapporti fra gli Stati lo sono, al medesimo titolo. Il *Contrat social* non è che un frammento delle *Institutions politiques*, nelle quali ROUSSEAU avrebbe dovuto svolgere il concetto che solo la volontà libera degli individui è il fondamento del diritto internazionale.

Come scriveva TAINE (1), la « *Déclaration des Droits* » fu « la scampagnata filosofica che i 373 avvocati e legisti, su 577 deputati del ' Terzo stato ', vollero effettuare attraverso gli spazi immaginari sotto la guida di ROUSSEAU e di RAYNALD ».

Lo « Stato Moderno », cioè lo Stato « Civile », lo Stato perfetto e definitivo, degno in tutto e per tutto dell'« Uomo », avrebbe potuto giustificarsi soltanto quale strumento di un diritto dell'individuo, concepito come diritto universale ed assoluto, senza confini e senza tempo. Per il razionalismo non esistono valori ultraindividuali. Perciò il « cosmopoli-

(1) *Op. cit.*

tismo », il « pacifismo », il « solidarismo universale », che sono altrettanti aspetti dell'unico valore che ammetta la falsa ragione del pensiero così detto moderno, furono i presupposti del preteso « Ordine individualista ». Il quale venne rappresentato come la condizione tipica della civiltà e fu patrocinato con pari fervore, sebbene con opposti propositi, dalle correnti « plutocratiche » così come dalle correnti « proletarie ». In questo modo l'ideale della organizzazione non doveva essere la patria nè lo Stato; ma era la *Cosmopolis*; la *Civitas maxima*; il regno della ragione sull'universo intero.

6. Si spiega come le manifestazioni concrete dello Stato, in quanto affermazione di valori ultraindividuali, e in quanto fatti di forza, di potenza e di autorità e quindi in quanto espressioni della « politica », dovessero apparire sempre più intollerabili. Esse erano incompatibili con l'esaltazione del preteso valore autonomo della « personalità individuale », cioè della « sovranità dell'uomo ». Al « pensiero moderno » lo Stato non apparve affatto un organismo unico, emergente dalla molteplicità degli elementi sociali. Esso gli attribuì appena il compito di garentire a ciascun individuo il massimo possibile di libertà, quella libertà che non dovrebbe aver limite all'infuori di quello che risulta dalle concorrenti libertà degli altri individui. In definitiva si arrivò a negare la necessità stessa dello Stato. Appena se ne ammise la esistenza, rispetto alle scienze particolari del diritto, dell'economia, della sociologia, come una circostanza accidentale, transitoria o addirittura perturbante. Se il giurista inglese Geremia Bentham (1748-1832), fondatore del costituzionalismo liberale, aveva travisato lo Stato nel « guardiano notturno », l'economista francese Claudio Saint-Simon (1760-1825) parlò dello «Stato ulcera». Il sociologo inglese Herbert Spencer (1820-1903), guardando alla « società ideale », contrappose allo Stato del passato, guerresco e politico, fondato sulla legge, quello dell'avvenire, sociale e industriale, stabilito sul libero contratto. Carlo Marx dichiarò che lo Stato non era altro che « il consiglio di amministrazione degli interessi borghesi » e una sovrastruttura del-

l'evoluzione economica; e ne prognosticò la caduta definitiva per effetto della rivoluzione sociale.

È da notare che la « democrazia sociale » e il « socialismo », i quali vennero a prevalere nella seconda fase del cosidetto ordine individualistico che il liberalismo aveva fondato, non migliorarono affatto la considerazione dello Stato, pure sacrificando l'autonomia individuale alla soddisfazione degli interessi materiali dell'individuo. Tali tendenze si affissarono nel tipo indefinito ed indefinibile di una « organizzazione sociale » senza Stato, immensa macchina automatica, mossa dalla virtù delle « cause sociali » o « forze sociali ». Infatti, la « sociologia », escogitata e organizzata verso la metà del secolo scorso, aveva accentuato il carattere meccanico del metodo. SPENCER esaltò il valore della legge di causalità nei fenomeni dello spirito. L'individuo diventò il riflesso dell'ambiente, centro di irradiazione di forze cieche che lo riducono ad una funzione matematica di alcune risultanti, soprattutto di carattere economico (« Legge di Newton dell'economia »). Con la sociologia il « pensiero moderno » entrò in piena fisica sociale. Nella prospettiva di una società amorfa, contrapposta allo Stato e risultato di una evoluzione ineluttabile, essa riconobbe appena un processo della materia che opera all'infuori di ogni iniziativa individuale. E nemmeno la così detta « psicologia sociale » è riuscita a riscattare lo spirito da questo automatismo, con la sua illusione di considerare la storia come il campo di applicazione di una pretesa forza sociale del divenire operante secondo una legge costante (1).

7. La negazione dello Stato acquistò un valore categorico nei primi decenni del corrente secolo. Ed è interessante notare come proprio ai giuristi, che intesero ridurre la realtà dello Stato al diritto, cioè a una serie di concetti giuridici e che quindi meritano il nome di « giuridicisti », secondo la denominazione di GIORGIO JELLINEK, appartenga la responsabilità della estrema conclusione negativa. Costoro pretesero di innal-

---

(1) LESTER F. WARD, *Pure sociology*, 1903.

zare alcune proposizioni, nettamente politiche, elaborate nello sforzo di organizzazione dello « Stato moderno », a categorie mentali indefettibili, assolute, espressive di un ordine superiore a quello stesso che empiricamente poteva riconoscersi nello Stato. E su finzioni di tal genere si illusero di poter stabilire l'assetto del genere umano.

Da qualche critico straniero si muove rimprovero alla dottrina fascista di insistere su una troppo facile, quanto inutile, polemica contro « il diritto naturale » che, si dice, sarebbe ormai abbandonato dalla scienza (1). La verità è che se la scienza ufficiale del diritto ha abbandonato l'ipotesi di ROUSSEAU di un individuo isolato, autore volontario della « società politica », tuttavia nelle sue complicate elucubrazioni, che rispondono ai nomi di « realismo sociologico », di « normativismo », di « pluralismo giuridico », essa ricade in pieno negli errori del giusnaturalismo. Se la denominazione di « diritto naturale » è ormai fuori dell'uso, valgono esattamente lo stesso quelle di « diritto sociale » o « diritto popolare » o « diritto scientifico » che hanno corso sì largo. Deve ritenersi, comunque, che tutte le teorie che pongono lo Stato sotto il diritto o lo fanno coincidere col diritto, a somiglianza delle teorie enunciate un tempo, dai sofisti, dagli epicurei, dai cinici, attestano la decadenza di una civiltà. Esse aprono la via all'anarchia, perchè scardinano quell'unico elemento costruttivo e definitivo del diritto che è, appunto, lo Stato (2).

8. Il « realismo sociologico » (3), assume che la regola normativa di diritto, cioè la norma giuridica vera e propria, regolatrice delle azioni individuali, non può emanare da una volontà umana, perchè non si può ammettere l'esistenza di una volontà, che sia per sua natura superiore ad un'altra volontà. Da tempo, del resto, si era sostenuto che ciascuno deve ubbidire soltanto alla legge che egli stesso ha fatto,

---

(1) PRÉLOT, *L'empire fasciste*, 1936, pag. 67

(2) Cfr. § 32.

(3) LÉON DUGUIT, *Traite de droit constitutionnel*, 1924. GASTON JÈZE, *Droit administratif*, 1928.

perchè, diversamente — si diceva — verrebbe ridotto alla posizione di cosa, cioè di oggetto del diritto. La regola giuridica normativa sarebbe la condizione stessa per il mantenimento della vita sociale ed avrebbe il valore di uno « statuto sociale ». Appena le regole costruttive del diritto che hanno lo scopo di attuare le regole normative, e sono quindi prive di contenuto giuridico nel senso proprio della parola, sarebbero di competenza dello Stato. Più esattamente, poichè lo Stato non esisterebbe secondo i detti giuristi, tali regole sarebbero di competenza di quegli uomini che in un dato gruppo detengono i mezzi di forza. Ma questo gruppo non è in grado di per sè di stabilire la legalità delle norme costruttive che esso emana. La legalità risulterebbe, dunque, soltanto dalla conformità di queste norme con la regola normativa che emana dalla coscienza sociale; la quale sanziona le norme costruttive del potere riconoscendone, con le sue contrazioni e reazioni istintive, la corrispondenza e la conformità alla regola normativa. Queste contrazioni e reazioni spontanee deriverebbero dal sentimento della socialità e della giustizia nella sua estrinsecazione individuale in un quadro indefinito, universale.

9. Il « normativismo » (1), invece di porre il diritto sopra lo Stato o, più esattamente, sopra il governo, come la precedente teoria, avrebbe voluto identificare lo Stato col diritto. Lo Stato non sarebbe che « un sistema di norme », cioè una formazione risultante dalla esistenza, in seno di ogni comunità politica, di un insieme di regole, quelle che costituiscono l'ordinamento giuridico in vigore. Le proprietà e le virtù dello Stato non sarebbero se non quelle del sistema di norme che ne costituisce il contenuto. Si trattava di liberare, così, la dottrina del diritto da ogni ideologia, da ogni « metafisica » e perciò di risolvere il dualismo, tuttavia coltivato nella scienza tra diritto e Stato. Questo sarebbe un semplice « ordinamento giuridico », cioè un insieme di norme, come qualsiasi altro

---

(1) Hans Kelsen, *Haupt problemen der Staatslehre*, 1913. Adolf Merkl, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, 1927.

gruppo umano, sebbene sia di tutti i gruppi il più complesso. Perciò si affermava che la realtà dello Stato non esiste. La personalità dello Stato sarebbe stata inventata « per mascherare il dominio dell'uomo sull'uomo ». La validità dell'ordinamento, cioè dello Stato, riposerebbe sulla norma fondamentale di ragione che la sostiene (*Ursprung* o *Grundnorm*), e questa sarebbe estrinseca a ciascuno Stato; perchè a sua volta la validità dell'ordinamento di ogni Stato si richiamerebbe ad una norma internazionale che la giustifica. E questa, a sua volta ancora, implicherebbe l'esistenza di una norma suprema, che è quella che regge tutta l'umanità, sebbene non sia ancora attuata nella sua organizzazione positiva. In definitiva il «diritto costituzionale» si dovrebbe sciogliere nel «diritto internazionale» ed avrebbe come risultato il « diritto mondiale ».

10. La teoria del « pluralismo giuridico » (1), non è che una combinazione delle due precedenti. Lo Stato, alla medesima stregua di qualsiasi altro gruppo umano, è un mero ordinamento giuridico. Stato, maffia e camorra si trovano sul medesimo piano, secondo un motivo divulgato presso gli avversatori dello Stato. Però la creazione del diritto sarebbe contemporanea alla nascita del gruppo, cioè dell'istituzione. La vita giuridica universale sarebbe quindi abbandonata ad una concorrenza anarchica tra gli infiniti gruppi e tra le infinite istituzioni sociali.

Il pluralismo affermato, non nel seno dell'umanità, dove definisce e identifica le realtà dei varî Stati, ma nell'interno di ciascuno Stato, vale a dire di ciascuna « comunità nazionale » determinata, implica la negazione dell'unità di ogni Popolo. Esso proclama l'uguaglianza essenziale di tutte le associazioni umane, qualunque ne siano gli obbiettivi, e apre la via alla dissoluzione della civiltà, autorizzando le più spietate concorrenze tra i gruppi particolari. È il concetto tipico della socialdemocrazia per cui la esistenza dell'uomo è appog-

(1) Santi Romano, *L'ordinamento giuridico*, 1918.

giata a una moltitudine di leghe, di società, di chiese, di partiti che si pretendono in funzione della libertà individuale e che non devono avere per ciò al di sopra di loro alcuna unità di comando.

Nessuna rilevanza potè avere la rettifica successivamente (1) dal suo autore portata alla teoria col distinguere tra i « gruppi a base territoriale » e i « gruppi non a base territoriale », nel senso di considerare i primi come derivati dallo Stato e quindi di esso dipendenti. Manca, infatti, ogni criterio per differenziare l'un tipo dall'altro. E l'unica conclusione certa è che rimarrebbero sempre con carattere « originario » tutte le « associazioni internazionali », con le loro filiazioni nazionali, vale a dire proprio le formazioni tipicamente negative dello Stato.

11. La coincidenza antistatale delle varie scuole giuridiche dei varî paesi in una conclusione meccanica e cosmica corrisponde, da un lato, all'ultima rivelazione messianica della « tecnocrazia », enunciata dal « *Taylorismo* » americano.

D'altro lato corrisponde all'ideologia bolscevica, dalla quale, secondo VLADIMIRO ULIANOV, detto LENIN, (1870-1928) (2), si rifiuta di ammettere l'esistenza della legge e di ogni norma di diritto oggettivo nella fase terminale della rivoluzione, quando dovrà verificarsi l'annullamento dell'identità di ciascun Popolo, attraverso la distruzione di ogni cultura e di ogni coscienza nazionale e l'avvento del « comunismo anarchico universale ». Lo Stato, nel tipo di una dittatura « proletaria », riconoscibile nel così detto « Stato Sovietico », non può avere che un valore transitorio. E non può altro essere che l'impiego sistematico della forza della classe lavoratrice contro le altre classi. « L'essenza del potere sovietico consiste in questo fatto che la base costante e unica di tutta l'autorità dello Stato è l'organizzazione di massa di quelle classi che erano sotto il giogo del capitalismo » (3). Perciò lo

(1) *Corso di diritto costituzionale*, 1926.
(2) *L'État et la Révolution*, 1917.
(3) § XIV del *Rapporto alla III Internazionale*.

Stato Sovietico non è che un « Antistato » rivoluzionario destinato a distruggere lo « Stato borghese » e quindi a sciogliersi appena raggiunte le condizioni dell'indefinita e indefinibile « organizzazione comunista ».

Se anche le dottrine ufficiali dei vari paesi plutocratici, asseriscono di respingere la tesi marxista, ripresa dal movimento bolscevico, tuttavia esse custodiscono e coltivano i medesimi concetti, se non anche i medesimi metodi pratici, che tali tesi propongono. Esse autorizzano, perciò, quelle conclusioni, ancorchè in modo virtuale, aprendo in definitiva la via alla catastrofe, contro la quale non sanno e non possono reagire. Indiscutibile è il nesso tra le manifestazioni bolsceviche e l'affermazione romantica dell'io, interpretata dalla filosofia dell'idea assoluta in una demagogica divulgazione.

Si è detto che il valore « scientifico », nel senso razionale, delle tesi bolsceviche sarebbe nullo e che queste reggerebbero soltanto per la lusinga che compiono di alcuni motivi negativi e demoniaci della natura umana. Ciò si è detto dai nostalgici delle ideologie individualiste; perchè costoro rifiutano di riconoscere nelle posizioni bolsceviche la *deductio ad consequentias* di quelli che sono i presupposti medesimi del loro pensiero.

Invece la dialettica del bolscevismo si afferra proprio a tali presupposti, che fa propri e si rende invincibile per la formidabile coerenza logica, nella quale li svolge, ritorcendoli contro i loro autori.

Di necessità l'opera costruttiva dello spirito nuovo, anche e sopratutto nel campo della dottrina dello Stato, è obbligata ad impostarsi in prima linea contro le dottrine liberali e democratiche. E ciò, sia che queste si mantengano fedeli al costituzionalismo dottrinario, sia che invece intendano di coonestare una trasformazione dei concetti dello Stato e del diritto alla stregua delle soluzioni patrocinate dall'idealismo o dal sociologismo giuridico. In tal senso MUSSOLINI ha detto: « Noi rappresentiamo un principio nuovo nel mondo, noi rappresentiamo l'antitesi, netta, categorica, definitiva di tutto il

mondo della plutocrazia, della democrazia, della massoneria, di tutto il mondo, per dire in una parola, degli immortali principî dell'89 » (1).

§ III. — Verso l'Ordine nazionale.

12. Appartiene a SAINT-SIMON il criterio di distinguere tra le « epoche critiche » e le « epoche organiche ». La distinzione può meglio prospettarsi, secondo ciò che sarà svolto in seguito (2), in quella tra le « civiltà positive » e le « civiltà negative ». Le civiltà positive sono sintetiche, quando quelle negative sono analitiche. Le prime assumono il valore di « civiltà mondiali »; le seconde, sotto la specie di una pretesa « civiltà universale », negano qualunque civiltà.

Le rivoluzioni, che possiamo chiamare popolari o nazionali, e in particolare la rivoluzione fascista, rivendicano per l'appunto, con tenore « positivo », la necessità di guardare in fondo il mondo e di andare incontro alle prove della vita con una operante coscienza della propria responsabilità. Esse propugnano l'idea dello Stato, intorno alla quale si è effettivamente svolta ed affermata nel mondo la civiltà dell'Europa, nella sua determinatezza nazionale; ma altresì dando a questa idea la sua pienezza vitale; cioè il contenuto totalitario che deriva da una nuova coscienza di solidarietà umana, in un ambito concreto, quale è quello appunto determinato dalla singola comunità nazionale che si attua nello Stato.

La ricostruzione della vita, è affrontata d'urgenza prima ancora che nei laboratori e sulle carte, cioè intellettualmente, in una pratica effettiva; per la quale il mondo si accetta nella sua necessità, per quello che è e lo si ama anche per le sue contraddizioni, per la sua mutevolezza, per la sua asperità, e lo si considera sotto un punto di vista che, se non è ottimista,

---

(1) Cfr. § XXIV.

(2) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 311.

non è nemmeno pessimista, e in ogni modo giammai rassegnato, della realtà. Dice MUSSOLINI: « Senza sforzo, senza sacrificio e senza sangue nulla si conquista nella storia » (1). Dal fondo però della personalità umana si richiamano, intanto, le forze creative di un ordine morale, che, per classificarsi tale, deve necessariamente proporsi un fine estrinseco a quello dell'individuo e pertanto s'impone, quale « ordine nazionale ». Tale fine è determinato dal magistero di una « intuizione spiritualista », per cui si afferma la necessità e la realtà di un « ordine superindividuale ». Al riguardo R. GUÉNON (2) cerca di distinguere l'intuizione « intellettualista » che prevale nello spirito, e che meglio, appunto, va detta «spiritualista», dallo « irrazionalismo » o « vitalismo sensuale » di certi filosofi contemporanei e ben rivendica l'incompatibilità di tale intuizione col razionalismo cartesiano. E MUSSOLINI ha scritto: « Ancora e sempre lo spirito è la leva delle grandi cose: senza un'atmosfera morale di entusiasmo, di passione, di dedizione, di sacrificio non si fa nulla » (3).

L'accusa di anticultura che viene frequentemente lanciata contro le rivoluzioni nazionali e popolari, ed in particolar modo contro il Fascismo, è stata contestata da MUSSOLINI con le meravigliose pagine sotto il titolo: *La Dottrina politica e sociale del Fascismo* (1932). Tra l'altro Egli ha scritto: « Si è detto ancora: Voi non avete dottrina! Ebbene io affermo che non vi è nessun movimento politico che abbia una dottrina più salda e più determinata della dottrina fascista. Abbiamo delle verità e delle realtà precise dinanzi al nostro spirito » (4). Ed ha soggiunto: « Il Fascismo è oggi nettamente individuato non solo come regime, ma come dottrina » (5).

Come tutti i grandi movimenti umani anche le rivoluzioni nazionali e popolari sono scaturite dal sentimento e dall'azione; ma ciò non toglie che esse contengano in sè medesime

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 444.
(2) *La crise du monde moderne*, 1936.
(3) *Scritti e Discorsi*, VI, pag. 166.
(4) *Ibid.*, IV, pag. 76.
(5) *Ibid.*, VIII, pag. 74.

gli elementi costruttivi di una nuova cultura, la quale, proprio per essere dissimile da quella del passato, è capace di quei risultati di bene e di civiltà ai quali quella aveva perduto ogni attitudine. Soltanto è vero che lo spirito nel suo nuovo atteggiamento tende alla conoscenza attraverso metodi notevolmente diversi da quelli coi quali si è costituita la scienza del secolo XIX.

Fisseremo rapidamente le caratteristiche scientifiche del nuovo pensiero, avvertendo subito che tutti coloro i quali cercano di salvare le posizioni residue del passato e di sciogliere il contrasto tra il nuovo spirito e lo spirito del secolo scorso in formule di compromesso, contestano il valore rivoluzionario, e quindi costruttivo, del Fascismo, e fanno opera non soltanto vana, ma anche nociva.

13. In sostanza, lo spirito delle rivoluzioni nazionali e popolari, insorge di fronte alle conclusioni pacifiste, umanitarie, cosmopolitiche ed antistatali, accolte e propugnate dalle varie posizioni del così detto « pensiero moderno » e presentate come « verità universali ». Esso si richiama al concetto di Giovanni Battista Vico (1668-1744) che « pensare non è creare »; si richiama alla dottrina, cioè, di colui che ribattè per il primo, direttamente nelle scienze morali le tesi di Cartesio, coll'opporre l'« essere » al « pensiero » e col far derivare le conoscenze non dalla ragione ma dalla intuizione della vita. Per il grande pensatore italiano conoscere è fare e in tanto si sa in quanto si fa. Ma il fare non è capriccio, bensì accrescimento dello spirito diretto da ragioni eterne. Con la sua *Scienza Nuova* (1726), il grande pensatore negò il progresso continuo imaginato dai filosofi e dagli scienziati e vide nell'umanità non una evoluzione generale, ma una serie di evoluzioni particolari. Del pari egli rivendicò la realtà ontologica delle « nazioni », cioè delle società mosse « da un senso comune », « da un conforme modo di vedere », in cui non intervengono l'esempio o l'influenza delle altre società e motrice delle quali è la Provvidenza, che le ha dotate di questo senso comune come di una specie di istinto.

In verità, lo spirito nuovo denuncia la fallacia delle pretese leggi naturali classiche, sulle quali si è voluto stabilire « una prognosi dei fatti sociali e morali ». E proclama l'impossibilità di applicare la scienza esatta alle discipline morali e sociali, nelle quali l' « Io » entra come soggetto ed oggetto nel medesimo tempo.

Di una revisione del metodo in tutto l'ordine delle scienze vi sono, del resto, da tempo, segni abbondánti. « Quello che chiamiamo il secolo della psicologia » — scrive De Man (1) — « non crede più che la conoscenza umana si possa riaffermare nel *pensiero logico*. Noi cerchiamo una concezione del mondo che, invece di essere fondata sull'esperienza mediata dell'universo concettuale, ci venga dall'esperienza immediata dell'universo reale e dalla volontà ».

La fallacia delle pretese « leggi cosmiche » è stata affermata anche per le stesse scienze fisiche. È di un grande astronomo moderno l'osservazione, negatrice della formula di Newton, che « il mondo appare oggi piuttosto un'idea che non un meccanismo». Pure nelle discipline della natura il principio di causalità è discusso. Si comincia a riconoscere che le possibilità di una «conoscenza razionale» sono assai limitate. E si ammette ormai, soprattutto, che il mondo morale si sottrae alle leggi di causalità per una condizione stessa del procedimento logico. « Dove noi interveniamo come soggetto conoscente » — osserva il fisico Plank (2) — « dobbiamo rinunciare a un giudizio puramente causale sul nostro io presente. Riguardo al nostro io ci è lecito credere a possibilità illimitate, nelle più gagliarde e strane forme dormienti, in ogni miracolo, senza mai dover temere di trovarci un giorno in conflitto con la legge di causalità». Il «relativismo» di Henstein e l'«interiorismo» di Bergson sono indici delle mutate tendenze della speculazione sulla realtà, sebbene i contributi di costoro debbano essere utilizzati con grande circospezione da una dottrina nazionale.

---

(1) *Zur Psychologie des Sozialismus*, 1926.

(2) *Kausalgesetzung Willensfreiheit*. In atti della « Preussische Akademie der Wissenschaft », 1923.

È certo, tra l'altro, che occorre rinunciare alla comoda ed addormentatrice « legge del progresso » per risolvere i problemi della storia. Soltanto l'insuperabile ottimismo filosofico del secolo XVIII, cui era stato modello l'opera di CONDORCET (1), scritta in pieno « *Terreur* » sotto la minaccia della ghigliottina, potè gratuitamente affermare l'illimitata e costante perfettibilità delle condizioni morali e materiali della società umana. Dice oggi FISCHER (2): « Io riesco a vedere un solo criterio sicuro per lo studio; e cioè la necessità di riconoscere le forze del contingente e dell'imprevisto nello svolgimento del destino degli uomini... Il progresso non è una legge di natura. Il terreno conquistato da una generazione può essere perduto dalla generazione seguente: il pensiero umano può fluire lungo strade errate, conducenti alla rovina e alla barbarie ».

14. Possiamo fissare le caratteristiche delle tendenze proprie ai movimenti nazionali e popolari in corso nella civiltà europea nei due motivi del « movimento » e della « concretezza ».

a) Intendiamo per « movimento », per l'appunto, questa coscienza della forza operatrice dello spirito (volontà) in quanto essa si applica immediatamente sulla realtà. Essa non può scambiarsi, come vorrebbero alcune tesi dialettiche di qualche vecchia filosofia rammodernata, con un « voluto astratto », riducendo la vita a un processo di attuazione di « idee pure ». Le nuove tendenze denunciano la fallacia di quel « pensiero razionale » che si esaurisce nella dialettica, a conclusione obbligata di sintesi, tra mere rappresentazioni concettuali, ed in definitiva tra mere parole o frasi. Esse si affermano come una δύναμις, nel senso aristotelico, in quanto appaiono dirette a sgombrare le sovrastrutture che opprimono alcuni valori fondamentali della vita.

L'elemento della volontà implica una rivalutazione fondamentale della « personalità », perchè le esplicazioni di questa

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793.
(2) Ed. it., *Storia di Europa*, I, 1937.

nella sfera della morale e del diritto vanno prese in considerazione sotto il profilo delle iniziative che esse svolgono e delle energie che rivelano nel soggetto operante il nesso di relazione di questo con un aggregato umano. Pertanto l'elemento della volontà si trova espresso fondamentalmente dal fattore « politico » e riceve, la sua ricognizione suprema per l'appunto nello Stato. Questo è il risultato organico di tutte le iniziative degli individui nella serie delle generazioni che lo fondano e lo contengono, presentandosi come una manifestazione di volontà collettiva in svolgimento perenne, nella più alta realizzazione del possibile umano. Ha detto MUSSOLINI: « Bisogna che coloro i quali riducono a certe formule materialistiche tutto il complesso dei fenomeni della vita ammettano, per lo meno, che tra le forze della vita e della storia c'è quella forza anche che si chiama volontà umana » (1).

b) Intendiamo per « concretezza » la considerazione dei problemi della vita condotta non in rapporto a un'ipotesi astratta, ma in rapporto a quelle situazioni che sono determinate appunto dall'esperimento della vita nell'appartenenza del soggetto operante ad un determinato gruppo umano. La valutazione atomica, dei fenomeni della vita morale, ridotti a « scambievoli relazioni fra gli individui », secondo la formula del CROCE, è respinta dalle nuove tendenze dello spirito. Queste invocano, bensì, che il problema della conoscenza si apra all'uomo nelle sue rivelazioni superiori le quali gli erano state precluse dallo « scientismo » della civiltà « occidentale ». Ma esse rifiutano le soluzioni indefinite e indeterminate delle « astrazioni universali », espresse dalle vuote ipostasi dell' « io trascendentale », dello « spirito assoluto » dell' « atto puro », ecc. Dall'intima esperienza della razza i Popoli europei, rinnovati dalle prove della tremenda crisi in atto, deducono ormai la naturale limitatezza dell'uomo. Ad onta che l'uomo sia torturato dallo spasimo dell'universalità è di fatto incapace di sostenere anche la stessa visione dell'universo. Esso è appena in grado di continuare la lotta

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 432

per la vita in un settore, più o meno angusto della superficie di un piccolo pianeta, a costo di disciplina e di sacrificio, i quali non possono fondarsi se non su una concezione concreta della vita.

Il motivo della concretezza integra e, per così dire, sublima moralmente il motivo del movimento. Esso assegna all'attività dell'uomo un obiettivo, un fine, un limite, per il quale risulta impossibile intendere la vita come un impulso al « fare per il fare ». L'azione deve giustificarsi alla stregua della sua destinazione. Diversamente si ricadrebbe nella posizione del bolscevismo; la quale è appunto un agire al solo fine dell'agire, secondo le tendenze attiviste e irrazionaliste che sono state diffuse nella psicologia contemporanea da parecchie fonti: NIETZCHE e SOREL e i filosofi « neoidealisti » vi hanno largamente contribuito.

Per la coscienza nazionale il dato per eccellenza concreto della vita è «lo Stato» (1). E poichè lo Stato costituisce l'unico tipo del gruppo umano che sia capace di apprezzabili risultati di organizzazione e quindi di civiltà e l'esperimento supremo della volontà, ne consegue che la valutazione dei fini della azione umana va fatta in rapporto alle esigenze supreme dello Stato; ma precisamente di « un dato Stato », in un dato momento del suo svolgimento storico, in confronto alle altre società politiche, agli altri Stati, con esso concorrenti. Ciò significa che per noi non ha senso il concetto dello Stato come un principio astratto di autorità, indipendentemente dalle forme concrete e storiche che esso assume. Quello di considerare lo Stato come un'entelechia « è un procedimento metafisico che conduce a pestar acqua nel mortaio » (2).

15. Dall'uno e dall'altro motivo, ora esaminati, lo spirito delle rivoluzioni nazionali e popolari conclude, dunque, ad assumere il fenomeno dello Stato, nella sua pienezza e nella sua determinatezza, come dato indispensabile anche per la

---

(1) Cfr. n. 217.

(2) LEONE, *Teoria della politica*, 1931, I, pag. 353.

costruzione di un sistema della conoscenza. Mercè tale dato si ottiene, effettivamente, di bandire così le deviazioni astrattistiche del razionalismo individualista, delle quali si è poco fa parlato, come di evitare, il travisamento dello spirito individuale in quell'« io sociale », postulato dell'indirizzo positivista, per cui la coscienza dell'individuo viene a dissolversi senza lasciare alcuna traccia. In verità, se l'« io individuale » è l'elemento fondamentale della vita, esso è però condizionato alla « socialità ». La quale a sua volta non è un modo di essere amorfo, ma il risultamento concreto di una impresa storica che attinge appunto nello Stato il suo più alto tenore e si rivela come « nazionalità ». È infatti lo Stato in quanto Nazione, cioè Stato-Popolo, che si pone come la regola della condotta umana nel suo valore di una necessità assoluta di vita. Anzitutto il valore relativo della verità, resta tuttavia fondamentale in quanto un valore non può essere determinato in rapporto a qualsiasi soggetto pensante, ma dev'essere stabilito in corrispondenza a un gruppo massimo, cioè a una determinata civiltà. E non può essere attinto e raggiunto, questo valore, se non attraverso l'intuizione, facoltà essenzialmente superindividuale e come tale svalutata ed esclusa dalle posizioni individualiste del pensiero così detto moderno.

Si spiega, pertanto, come il Fascismo abbia rivendicato la necessità dello Stato con la famosa formula di MUSSOLINI: « Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato; nulla contro lo Stato » (1). Contro questa formula si sono esercitate le critiche dei detrattori. Essa però non va intesa in un senso materiale e meccanico; sibbene in quello morale ed intellettuale, cioè spiritualista prima di tutto, per cui si rivendica lo Stato e si giustifica quale condizione di pensiero, di costume e in una parola, di civiltà e si ammette una corrispondenza tra la potenza di una società politica e il grado di elevazione che raggiungono le arti e le scienze nella società medesima. Già SPENGLER aveva rilevato: « La cultura è l'esistenza delle nazioni sotto la forma dello Stato e una nazione possiede in

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 162.

quanto vive e lotta uno Stato, non solo come condizione di movimento, ma prima di tutto come idea » (1). Ma anche prima, VICO, aveva protestato, contro le astrattezze della interpretazione filosofica, il valore nazionale dei miti, delle tradizioni, delle civiltà. In questo senso appunto MUSSOLINI ha affermato nel 1933: « Lo Stato, come il Fascismo lo concepisce e lo attua, è un fatto spirituale e morale, perchè concreta l'espressione politica, giuridica, economica della nazione e tale organizzazione è nel suo sorgere e nel suo sviluppo una manifestazione dello spirito » (2). A sua volta HITLER, nel discorso culturale al *Reichsparteitag* del 1936, ha aggiunto: « La premessa di qualunque rendimento superiore della civiltà richiede l'esistenza di una comunità superiore: lo Stato ».

La dottrina delle rivoluzioni nazionali e popolari e avanti a tutte la dottrina del Fascismo, oppone dunque alla negazione dello Stato, perpetrata dal cosidetto « ideale moderno », la giustificazione dello Stato nell'ordine superiore dello spirito. « Il Fascismo vuole lo Stato » — ha scritto MUSSOLINI (3) — « e non crede alla possibilità di una convivenza sociale che non sia inquadrata nello Stato ». Egli ha precisato anche più energicamente: « L'avvento di una umanità composta di libere comunità liberamente associate, secondo la formula anarchica, deve essere relegato nel cielo delle più futuriste utopie » (4).

La necessità e quindi il valore assoluto dello Stato sono rivendicati non soltanto agli effetti dell'attività pratica, ma anche a quelli dell'attività di conoscenza. È attraverso la coscienza dello Stato che il Fascismo apprezza i valori della vita. Lo Stato rappresenta per il Fascismo il « suo proprio inconfondibile punto di vista, di riferimento e quindi di direzione dinanzi a tutti i problemi che angustiano, nelle cose e nelle intelligenze i popoli del mondo » (5). Donde il problema

---

(1) *Der Untergang des Abendlandes*, 1922.
(2) *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 26-27.
(3) *Ibid.*, II, pag. 292-294.
(4) *Ibid.*, II, pag. 292-294.
(5) *Ibid.*, VIII, pag. 83-84.

di ricostruire una « Statologia » o « Scienza dello Stato », la quale costituisce il contenuto stesso della dottrina del Fascismo. « Caposaldo della dottrina fascista, ha detto MUSSOLINI, è la concezione dello Stato, della sua essenza, dei suoi compiti, delle sue finalità » (1).

16. Lo Stato dal Fascismo è assunto, secondo i due motivi dominanti del nuovo pensiero, come manifestazione di potenza, nella sua compiutezza sociale e nella sua determinatezza nazionale. Ad esso è in tal modo attribuito un « contenuto totalitario », per il quale si identifica colla particolare società umana che esso inquadra e concreta. In questo senso ROCCO, nel discorso di Perugia del 1926, aveva affermato che « l'idea di umanità non ha alcun valore nè etico nè scientifico » ed aveva rivendicato contro tale idea la nozione della « comunità particolare ». Di conseguenza aveva avvertito che il Fascismo, veniva a porsi « contro tutte le dottrine direttamente o indirettamente derivate dalle scuole del diritto naturale dei secoli XVII, XVIII e XIX ».

Precisamente, la nozione della « comunità particolare » o « comunità di popolo » è il presupposto delle dottrine in formazione nella nuova Italia e nella nuova Germania (*Volksgemeinschaft*). E pur anche la troviamo accolta nella illustrazione data da SALAZAR dello *Estado Novo* portoghese e in parecchi tratti della nuova costituzione della Repubblica Austriaca. In senso più generico e in modo implicito la troviamo alla base di tutte le esperienze di « governo forte » che si sono iniziate nei varî popoli dell'Europa, proprio in via di protesta contro quelle esagerate applicazioni del sistema democratico che ebbero luogo dopo la grande guerra coll'adozione delle « nuove » costituzioni (costituzioni sociali), applicate agli Stati sorti dallo sfacelo dell'Impero d'Austria e dell'Impero di Russia. Lo troviamo altresì alla base di quelle correnti sempre più vive di revisione nel senso dell'autorità

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 86-87.

che si avvertono ormai in tutti i paesi di civiltà europea e che si indicano ormai col nome di « movimenti fascisti ».

Il convincimento che una revisione del problema della vita sociale oggi si impone nella civiltà europea sulla base di una rinforzata idea dello Stato, è ormai dominante nella dottrina. « Le estreme difficoltà della ricostruzione » — scriveva DUBOIS-RICHARD (1) — hanno condotto molti Stati a sostituire il regime democratico parlamentare con un assolutismo dittatoriale di forme varie. La ripetizione di questo fenomeno in un notevole numero di paesi non può essere l'effetto del caso ». « Nella scienza del secolo XIX » — scrive W. MAKOWSKI (2) — « il carattere sociale dello Stato non era stato riconosciuto. Il secolo XX apporta una completa trasformazione che si esprime nel disegno del così detto Stato totalitario. Un simile Stato deve non solo indicare all'uomo come esso debba agire giuridicamente, ma deve altresì determinare ciò che ogni uomo deve fare, pensare, credere ».

Effettivamente lo Stato, quale è concepito dallo spirito nazionale e popolare dei nostri giorni, è lo Stato portatore di ideali che in sè concreta il *maximum* dell'« eticità » col *maximum* della « politicità ».

Tale insurrezione « politica » dello spirito popolare, dopo la grande guerra che avrebbe dovuto segnare l'avvento di una vita « razionale » sulla faccia della terra, è la più atroce disillusione che il destino potesse apprestare a tutti i liquidatori dello Stato che tanto chiasso avevano fatto nelle scuole, sui giornali e nei comizî durante l'ultimo secolo. Il fenomeno dello Stato, cui è legato il successo nel mondo della civiltà europea, non è mai stato così vivo e forte nella coscienza dei Popoli più sani di questa civiltà.

17. Importa bene rilevare il valore rivoluzionario nell'ordine teoretico del nuovo presupposto politico-sociale dello Stato assunto quale dato della conoscenza. In una rapida

---

(1) *L'organisation technique de l'État*. 1928, pag. 7-9

(2) *Panstwo spoleczne*, 1936.

sintesi si può dire che la civiltà europea, dopo la caduta dei motivi inerenti all'interpretazione romano-ellenica, cioè « classica », sia stata in un primo periodo dominata da una concezione teologica, per la quale la vita veniva intesa come proiezione di una volontà divina, non solo, ma veniva tutta quanta spiegata in rapporto a questa volontà, assunta quale dato centrale della scienza. A tale periodo « teologico » succedette il periodo « filosofico », quando nel mondo si volle vedere il trionfo di una « ragione » metafisica o di una non meno metafisica « natura »; più o meno integrate da contributi dedotti dalla osservazione della materia. Oggi è una terza fase quella che si inizia sotto gli auspici della nuova « scienza dello Stato ». È una fase per la quale il fattore politico, nella sua pienezza, viene ad assumere una funzione decisiva anche nell'ordine dei problemi della cultura, dell'arte, della letteratura, della scienza per le varie fasi della civiltà.

Grazie all'impostazione cinetica e concreta della nuova « scienza dello Stato », la mente è condotta ad una revisione radicale della cultura dell'Occidente, ed è abilitata ad attingere senza alcun preconcetto, a tutte le esperienze dello spirito, lungo la storia della nostra civiltà. Essa è autorizzata altresì ad aprirsi a tutte le intuizioni e le rivelazioni che prorompono dal vorticoso svolgimento della vita verso i nuovi orizzonti, poichè è innegabile l'ansia che travaglia le esperienze europee alla ricerca di nuove fonti di ideale.

Il presupposto concreto dello Stato, respinto dall'ideologia bolscevica per coerenza individualista, è quello che impedisce al nuovo spirito di deviare e di soccombere su una concezione negativa dei valori morali e di annullare i propri risultati conoscitivi nell'indistinto di una concezione universale dell'umanità. È quello che restituisce alla scienza la sua concreta capacità di bene e fa sì che « la dottrina sia non un'esercitazione di parole, ma un atto di vita » (1).

---

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 841.

§ IV. — La « Scienza dello Stato ».

18. Più rigorosamente, come già si è indicato, si deve dire che il presupposto dello Stato è indispensabile alla ricostruzione pur anche della scienza nell'ordine delle materie morali. Osserva lo Schmitt (1) che « nella generazione più giovane della scienza giuridica si nota spesso una radicale negazione di tutti i concetti generali ». Ora questa negazione deriva dal disgusto, ben giustificato, per le generalizzazioni, le divagazioni e le deviazioni del passato indirizzo.

Essa tuttavia può diventare pericolosa, perchè può finire nell'empirismo; magari attraverso il pragmatismo americano (2). D'altronde è necessaria una energica opera di ortopedia intellettuale per ridare un fondamento stabile ai nuovi principî di valore e per elaborare quei « concetti generali » dai quali in definitiva nessuna scienza può fare a meno; anche se la generalità vada intesa in un modo assai diverso che per il passato. Per l'appunto questa opera di ortopedia, come vedremo, si deve compiere attraverso la idea dello Stato che diventa la chiave di spiegazione di tutti i fenomeni della vita morale nella loro più elevata tonalità e quindi anche nel valore più generale che si possa attribuire ad un concetto scientifico senza smarrirsi nella fantasmagoria degli universali astratti e meccanici.

In tal senso la Scienza dello Stato, superando la « Scienza Politica », propriamente detta, che già il Bodin chiamò « *la princesse des sciences morales* », viene a porsi come la disciplina regolatrice di tutte le discipline che studiano l'uomo nella sua attività teoretica e pratica. In tal senso essa rivendica a sè la funzione sintetica e direttiva che prima la teologia aveva esercitato anche nei problemi della vita temporale e

(1) *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista.* Pubblicazione del « Circolo Giuridico » di Milano, 1936.

(2) W. James, 1842-1910, *The principles of psychology,* 1890.

che poi la filosofia critica volle arrogarsi, nonostante la manifesta inettitudine del suo temperamento analitico deduttivo a raggiungere qualsiasi risultato d'insieme.

19. La nuova « scienza dello Stato » è più propriamente una « dottrina », anzichè una scienza, se per scienza si vuole ancora intendere una conoscenza « scientista » cioè meramente « razionale » della realtà. In quanto dottrina essa afferma che così la « scienza », come la « credenza » sono le fonti della conoscenza, e imprime a tutte le indagini sul mondo morale il concreto obbiettivo dell'umana utilità, cioè del « *Bene* », per il quale si restituisce alle discipline morali la loro missione formativa ed educativa. Vale a dire, per il quale si restituiscono le discipline morali proprio a quella missione donde le aveva distolte il pregiudizio « scientista », stabilendo il « vero » come unico scopo dell'attività conoscitiva, proclamando la « scienza per la scienza », ed affettando una assoluta indifferenza per i fini pratici e quindi soprattutto per i fini educativi e formativi del sapere.

L'obbiettivo utile del sapere la nuova « scienza dello Stato » indica per l'appunto nel « bene », considerato non in rapporto al singolo, come soggetto isolato della vita, ma in rapporto alle concrete società degli uomini. Lo indica cioè nel « bene comune », idea che era stata impugnata dall'interpretazione individualista, confusa coll'idea della felicità e della utilità e disciolta nella valutazione atomica e aritmetica degli interessi dei singoli. Ben può dirsi che il concetto del « bene comune » costituisce l'argomento centrale della nuova scienza di quello Stato che, per virtù di essa, si pone come « unità di vita ». E da essa soltanto deriva la misura per quei giudizi di valore che il nuovo indirizzo reclama dalle discipline morali.

La « dottrina dello Stato » o « scienza dello Stato », come noi l'intendiamo, è dunque « la scienza del bene comune di una determinata società politica ». C. Schmitt ha parlato di un'« era della politicità integrale » (1), rilevando per tale con-

(1) Riv. *Lo Stato*, 1937, n. IV.

clusione la necessità che le diverse scienze morali nella nuova ricostruzione vengano assoggettate al controllo di un concetto politico. Vedremo, a suo luogo, che tale concetto più propriamente va espresso in quello della « statalità » giacchè il bene comune « ha carattere sintetico, complesso e non può ridursi all'elemento politico » (1).

Alla stregua di tale nozione viene, dunque, ricostituita e sistemata la coscienza della nuova civiltà, che ricupera i mezzi della propria coesione di fronte allo strazio che la lotta per gli interessi materiali, esasperata durante l'epoca capitalista, ha prodotto della sua compagine. MUSSOLINI ha ammonito che « l'idea unisce e gli interessi dividono ». Soltanto nell'idea dello Stato, quale bene comune, è possibile ristabilire la solidarietà indispensabile a sostenere un qualunque aggregato umano. Ed è possibile promuovere quella consapevolezza dei fini su cui si erigono la coscienza morale, la coscienza giuridica, la coscienza politica di un Popolo e per la quale si assicura l'ordine positivo di una comunità particolare e il suo avanzamento nella civiltà.

20. Da un rapido esame della posizione di rapporto della nuova « dottrina » o « scienza dello Stato » con le diverse discipline morali o sociali emergerà meglio il tenore di essa. Intanto occorre ritenere che il carattere della nuova scienza, in opposizione a quello della filosofia individualista, dovrà essere « sintetico-induttivo ». Il che sta in rapporto alla posizione centrale e superiore, ed anzi suprema, che alla dottrina stessa dello Stato va assegnata nella gerarchia di tutte le scienze della vita morale. In verità, l'esigenza della gerarchia, così profonda nello spirito attuale delle masse, investe anche l'ordine del pensiero che ricerca la propria unità nella unità della vita. Di conseguenza la nostra scienza è chiamata a raccogliere i contributi delle diverse scienze, non solo propriamente politiche, ma economiche, giuridiche e sociali, nonchè pur quelle delle discipline storiche e filologiche, secondo

(1) Cfr. n. 102.

numerose specializzazioni che erano state determinate dall'indirizzo del secolo scorso. Nel medesimo tempo, però, è essa chiamata a dare le direttive a queste varie scienze e a restituire loro il valore organico che hanno perduto a causa del presupposto individualistico da esse adottato. In questo senso il De la Bigne parla di una vera e propria « crisi del senso comune » in tutte queste scienze, che sembrano oramai lontane dalla vita.

Ciò si può constatare con maggiore evidenza rispetto alla odierna posizione delle scienze giuridiche come si è avvertito. Sono proprio le scienze giuridiche che hanno peccato di più per astrattezza. Ad esse si riferisce la censura espressa dallo Schmitt nello scritto già citato, « perchè hanno voluto abbarbicarsi a certi pretesi concetti o categorie generali (personalità giuridica dello Stato, divisione dei poteri, rappresentanza ecc.) i quali non sono altro che un'astrazione delle situazioni politiche e sociali del secolo scorso, ormai venute meno nella realtà ». Ma di ciò diremo meglio a suo luogo e rispetto alle scienze giuridiche e rispetto a tutte le altre scienze morali, ora occorrendo trattare del metodo proprio alla nuova scienza o dottrina dello Stato.

21. Il carattere sintetico induttivo della dottrina dello Stato si spiega di per sè stesso. Occorre utilizzare i risultati delle osservazioni condotte nei vari settori della vita per dimostrare quella verità di fine che si rivela allo spirito per un atto di intuizione, indecomponibile in momenti logici. È fuori dubbio che l'attività morale ha bisogno di una regola assoluta. Ma tale verità ha valore soggettivo, cioè di « fede ». E a questa condizione soltanto può raggiungere la sua efficacia. Giammai col ricorso a criteri logici o logico-sperimentali è dato arrivare a una conclusione nel processo dello spirito. Questo si svolge non per « evoluzione » ma per « rivoluzioni », le quali sono determinate da « rivelazioni » interpretate dalle grandi « personalità » della storia. La sintesi permette di organizzare scientificamente il risultato della intuizione che è stata espressa colla rivelazione.

Potremmo dire, con V. PARETO (1): « Lo scopo solo c'importa; poco o nulla c'importano i mezzi che permettono di raggiungerlo ». Ciò non di meno, con maggiore precisione, noi possiamo parlare per la nostra scienza di un « metodo politico-nazionale », avvertendo che, mediante questo richiamo alla politicità e alla nazionalità, vengono confermati anche nella sfera della conoscenza quei due motivi del movimento e della concretezza che regnano ormai sulla azione dello spirito nuovo.

a) Il « criterio politico » impone di considerare la realtà come « vita », cioè come una successione ininterrotta e ininterrompibile di situazioni che portano in sè stesse la ragione del loro mutamento, rivendicando nel medesimo tempo la funzione attiva della volontà sullo svolgimento di queste. La politicità, infatti, è la più tipica manifestazione della volontà come forza morale. Ma essa non è recepibile in senso atomistico, perchè è nel medesimo tempo la manifestazione tipica della socialità. Tale è il valore del famoso detto di ARISTOTELE: « L'uomo è un animale politico ». In verità, non si può fare la politica da soli. Il concetto stesso di politica implica l'esistenza dei gruppi e la necessità di valutare il comportamento umano in rapporto alle situazioni di gruppo o situazioni collettive che dir si vogliano.

Insieme all'atomismo individualista, tramonta, però, anche il preconcetto degli « equilibri statici ». È questa la preoccupazione che viziava la direttiva di tutte le discipline morali nel sistema individualistico: equilibri economici, equilibri politici, equilibri costituzionali, ecc. Tutti, in ultima analisi, concludevano all'utopistico « equilibrio cosmico », che sarebbe lo stato perfetto di quiete, equivalente alla morte. Il nostro indirizzo rinuncia, quindi, a risolvere l'antitesi fra « ideale » e « reale », fra « essere » e « dover essere », contro la quale si è abbattuto l'orgoglio del cosidetto pensiero moderno. Rifiuta le dottrine quiescenti dell'assoluto e considera il mondo come perenne movimento, nella sua proiezione

(1) *Sociologia generale*, I, § 2, 1919.

cinematica. E respinge la lanterna magica attraverso la quale si compiaceva considerarlo l'uomo del secolo scorso nelle prospettive della guarentigia dei diritti, della pace mondiale e della sicurezza collettiva.

b) Il « criterio nazionale », poi, risponde al motivo della concretezza, portando in via logica a riferire i fenomeni della vita morale, per valutarli, al dato della « comunità particolare ». In tal modo i contributi delle diverse discipline convergono al risultato dell'« unità di cultura », dove la realtà dello Stato si sublima. Siffatto concetto sarà meglio approfondito quando si tratterà dello Stato come unità morale, perchè, come vedremo, in grazia di questo riferimento al fine dello Stato l'elemento politico raggiunge il tenore della eticità. Basta ora rilevare il ritorno al senso nazionale della vita, in reazione alle vedute cosmopolitiche o universaliste e che esso corrisponde a una tendenza generale dello spirito moderno. Scrive al riguardo De Monzie (1): « Oggi non si copia più l'antico e nemmeno il vicino. La guerra e il dopoguerra hanno ravvivato la coscienza delle particolarità nazionali, precisata la conoscenza delle incompatibilità tra le nazioni, denunciata l'impossibile confusione dei lavori e delle patrie. Lo Stato contemporaneo, debole o forte, si manifesta come uno Stato chiuso. Da uno Stato all'altro, come nella Grecia antica, da una città all'altra, non vi è azione reciproca; può avvenire che si diano a prestito le proprie divinità, ma non si mescolano mai insieme. È l'ora tuttavia in cui passano da popolo a popolo e nelle file di ogni popolo degli stupefacenti messaggi, inintelligibili agli ordinatori del futuro, come ai glossatori del presente, che contengono in gergo messianico il vangelo di una religione sentimentale ».

22. Veramente la rivoluzione fascista per la sua maturità è già in grado di assurgere a una dottrina e al tentativo di una sistemazione scientifica, come ha attestato Mussolini nello scritto su *La dottrina politica e sociale del Fascismo* (1932).

(1) *Encyclopédie Française*, X, 94-8, 1936.

Soltanto è vero che l'ascesa alla visione nazionale e popolare della vita è contrastata tenacemente da tutti i conservatori della vecchia cultura, sotto il pretesto della obbiettività della scienza dell'« indifferenza ai fini ». Ed è vero che la nuova « scienza dello Stato » trova in questo atteggiamento un grave ostacolo al proprio sviluppo.

Tra l'altro, le resistenze dei tradizionalisti nel diritto e nell'economia sono riuscite a confinare nel più angusto ambito le prime iniziative di revisione culturale dal Fascismo tentate mediante il cosidetto « Diritto corporativo » e la cosidetta « Economia corporativa ». Il primo è stato ridotto a una specializzazione didattica di settore, nel quadro del « Diritto amministrativo », vietandogli di ascendere alla discussione dei concetti generali del diritto pubblico e del diritto privato, nonchè ai problemi morali, politici e sociali inerenti al fenomeno dello Stato. La seconda è stata assegnata al tipo scientifico della « politica economica », intesa come lo studio delle misure legislative che disciplinano l'intervento dello Stato (in quanto complesso strumentale) nella produzione. In tal modo si è voluta scongiurare la revisione dei presupposti della « scienza economica », sempre mantenuti fermi su quelli della scuola « classica » colle varianti successive.

Dimostreremo come, col ritorno alla veduta politica nazionale, invece, si restituisce alle diverse « scienze morali » anche l'attitudine scientifica, oltre che quella etica e sintetica. Tali risultati esamineremo nel settore delle diverse scienze, le quali frequentemente versano in condizioni di inabilità e non sanno rispondere più ai quesiti elementari che pone ad esse lo spirito.

Diciamo intanto, che il principio dello Stato nel metodo politico-nazionale ci rende l'indispensabile idea dello « Stato-Popolo » cioè « unità di vita », respingendo, secondo la parola di ROCCO (1): il « niente assoluto » dello Stato individualista. Poichè « l'individualismo, suppone di necessità uno Stato privo di qualsiasi significato, senza programma, nè missione,

(1) *La législation fasciste*, in « Revue Économique Internationale », 1932.

nè volontà; uno Stato che non può muoversi se non per la forza estranea di varî partiti che gli prestano i movimenti esterni di vita ». Vedremo poi, come per l'interpretazione dinamica che la nuova dottrina propugna, il principio dello Stato, nella sua concretezza nazionale e popolare si elevi fino al concetto dell'Impero.

La riscossa scientifica del Fascismo, avviene quindi oggi sotto il titolo della nuova disciplina « Storia e Dottrina del Fascismo », appena l'anno 1936-37 introdotta nello statuto delle facoltà di scienze politiche, per iniziativa del ministro dell'educazione nazionale, in quel tempo, On. DE VECCHI. La riscossa si esercita non pure rispetto alle scienze giuridiche o alle scienze economiche; ma, come di necessità, *in apicibus*, sui concetti sistematici e sui primi principî di tutte le scienze morali e sociali, grazie alla primazia gerarchica che alla nuova disciplina va attribuita col valore di una nuova « scienza dello Stato ». E, tra l'altro, tutte le scienze morali e sociali per questa nuova scienza devono ricondursi al senso della realtà, secondo la proiezione spiritualista del problema della massa, oramai dominante nelle situazioni oggettive e soggettive della vita contemporanea.

Indiscutibile è il valore radicale di revisione che la nuova scienza dello Stato possiede. Esso vuol essere riconosciuto con sincerità assoluta, a scanso di ogni mediocre tentativo di compromesso, donde non potrebbe scaturire che un più grave disordine delle idee.

Energica, oltre modo, è la rivendicazione da parte della letteratura nazionalsocialista germanica dell'intransigenza di quella « scienza delle razze », cui si vorrebbe riferire il medesimo obbiettivo da noi assegnato alla « scienza dello Stato ». Al riguardo afferma E. KRIECK (1): « Il mito e l'ideologia scientifica fondati da KANT vengono dalla scienza razziale politica completamente annullati. Noi non deduciamo assolutamente nulla dall' " essenza della scienza ",. Noi non riconosciamo la " scienza ,,; bensì soltanto la scienza che è neces-

(1) *Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform*. 1934, pag. 86.

saria e congeniale a noi nazionalsocialisti. Perciò la nostra scienza ha, come suo nucleo centrale, e come suo compito, proprio ciò che sino ad ora si desiderava escludere dall'essenza della scienza, cioè portare allo stato di coscienza ciò che esiste nel popolo allo stato di impulso. Invece, proprio questo è il significato e il compito della scienza nostra ».

E certamente le nuove posizioni dello spirito, a parte i temperamenti inevitabili per impedire l'isolamento culturale di un Popolo, non possono non impugnare anche nel campo del sapere quell'« universalismo » che esse combattono nel campo politico sotto l'aspetto dell'internazionalismo.

V. — Le pretese « scienze generali ».

a) *La « dottrina generale dello Stato ».*

23. Conviene considerare ora, rapidamente, i rapporti della nostra nuova « scienza dello Stato », nella sua funzione gerarchica e direttiva, con alcune altre scienze che alla medesima funzione hanno qualche volta aspirato nel clima della passata cultura. Ciò, ben inteso, per quanto poteva essere consentito dalla intolleranza che le singole scienze accusavano allora per una qualsiasi disciplina d'insieme; ancorchè questa disciplina sia la condizione fondamentale perchè ognuna di queste scienze possa trovare la sua disciplina particolare. L'esame rapidissimo che noi faremo prescinde del tutto da ogni critica dei varî sistemi dal punto di vista del loro preteso valore intrinseco: esso è determinato esclusivamente dalla constatazione delle conseguenze che essi hanno avuto nella applicazione politica, in quanto utilizzazione civile dei loro concetti.

Le pretese più alte a una funzione direttiva vennero da parte della cosidetta « dottrina generale dello Stato », escogitata dal Bluntschli verso la metà del secolo scorso (*Allgemeine Staatslehre*). E ciò in corrispondenza all'intonazione filosofica che in tal modo si veniva a dare alla speculazione dello Stato, ridotto a puro fenomeno giuridico.

In definitiva, la dottrina generale dello Stato, polarizzandosi sulla considerazione di un solo aspetto del fenomeno,

quello formale, e insistendo sul rilievo dei dati comuni ai varî tipi di Stato, anzichè affrontare lo studio dei dati specifici a ciascun tipo di Stato, nonchè quello degli elementi sociali, economici, politici, morali della costituzione reale dello Stato, finì col fondersi nella « dottrina generale del diritto » (*Allgemeine Rechtslehre*) e nella «filosofia dello Stato» (*Philosophische Staatslehre*). Essa vide nello Stato soltanto una norma o un complesso di norme e gli stessi elementi fisici dello Stato, come il territorio, la popolazione, il governo, riassunse nel significato di semplici condizioni di applicabilità della norma giuridica.

Avvenne allora uno strano scambio di posizioni speculative. La filosofia del diritto si arrogò, a titolo di «filosofia generale», e non già di una particolare filosofia del diritto, cui negò ogni autonomia, il monopolio del problema del diritto, della sua natura, dei suoi fini, delle sue condizioni e di conseguenza il monopolio del problema dello Stato, identificato col diritto. Come primo risultato si ottenne che si sopprimesse il più difficile e vitale problema comune così alla teoria dello Stato come a quella del diritto, cioè il problema dei rapporti fra l'uno e l'altro fenomeno.

24. Le conclusioni negative, alle quali è pervenuto il pensiero moderno sull'argomento dello Stato, com'è dimostrato al § II, segnano appunto l'esito della manomissione compiuta dalla filosofia sulla scienza giuridica sotto la specie della « dottrina generale dello Stato ».

Questa dottrina, ridotta ad una scienza di concetti puri, estratti con un raffinato travaglio cerebrale dalle norme positive, assunse un carattere analogo alla matematica e portò al colmo il metodo tecnico-giuridico, escogitato dalla scuola germanica hegelliana del *Primo Reich*. La dottrina generale dello Stato, sopratutto per l'opera di Kelsen, compì lo svuotamento completo della figura dello Stato, con l'esito di annullare la stessa nozione del diritto, perchè questa venne strappata perfino da qualsiasi aderenza al fatto elementare della norma positiva e lanciata al disopra delle nuvole. Fu il Kelsen a

professare che « la nuova teoria del diritto è nel medesimo tempo la prima teoria dello Stato, poichè ogni diritto è uno *Staatsrecht* e ogni Stato un *Rechtstaat* ».

Il diritto finì in tal modo per non avere più alcuna sostanza, alla medesima stregua dello Stato. Osserva il DUPEYROUX (1): « Se si mette l'accento sui caratteri ideali delle regole di diritto si arriva a sostenere, con impressionante rigore, che la scienza giuridica tutta intiera potrebbe essere considerata una scienza di finzioni ». In effetto, si cadde in una vera e propria acrobazia intellettuale; di cui si constatano i risultati sconcertanti nel disastroso comportamento pratico della « Società delle Nazioni ».

Al riguardo il DE LA BIGNE riporta come al tempo del conflitto tra la Cina ed il Giappone (1931-32) i due avversari si trovassero talmente intricati nelle norme di Ginevra da non sapere più se erano in istato di pace o in istato di guerra. Un acuto osservatore avrebbe detto: « Voi mi chiedete se noi siamo in pace o in guerra. Come rispondervi? Un tempo tutto era semplice. Le parole pace e guerra avevano il loro significato. Oggi, da che esiste la Società delle Nazioni, non si sa più quando si è in pace e quando si è in guerra ». Ma vi è di più: lo stesso « diritto di guerra » ha perduto ogni criterio, come l'attestano i metodi del « volontarismo irresponsabile » nella volgente guerra di Spagna.

Si comprende, pertanto, come la « dottrina generale dello Stato », che arriva a confondere la posizione di pace e quella di guerra, sia incompatibile con la nuova « scienza dello Stato »; la quale, tra l'altro, assume il concetto di guerra come una condizione della stessa concretezza dello Stato e, quindi, come un'esigenza dogmatica della propria dottrina.

Ciò che importa, agli effetti di una scienza che voglia servire alla vita, è riconoscere le differenze e non già perseguire le identità astratte alla scoperta dell'essenza dei concetti. Questa non è giammai percepibile, se non da uno spirito

---

(1) *Du système français du droit constitutionnel*, in « Revue de droit public », settembre 1930.

puro, quale non è di certo lo spirito umano. Anche nel commercio quotidiano ciò che importa è conoscere il singolo uomo con cui si viene a trattare. Tutte le generalizzazioni sugli uomini non servono affatto di guida all'attività pratica. GALILEI ha scritto: « Vana fatica, inutile impresa, indagare le essenze ».

Nel quadro del nuovo ordine intellettuale la « dottrina generale dello Stato », in quanto scienza delle generalizzazioni universali, sembra che non possa più trovare posto; specie di fronte al « diritto costituzionale comparato », donde utili contributi possono trarsi per la nostra sintesi, quando non si voglia inaridirlo nella descrizione delle varianti dell'unico tipo universale dello « Stato di diritto ». Se la dottrina dello Stato intende trasferirsi sulla realtà essa deve riconoscere la necessità di determinarsi e quindi di rinunciare al suo enfatico attributo di « dottrina generale ». Allora può risorgere quale « scienza dello Stato » nell'accezione originale soggettiva che noi sosteniamo.

b) La « scienza politica ».

25. Se c'è una scienza di cui non si è mai riusciti a determinare in modo soddisfacente il tenore, e nemmeno a individuare l'oggetto, questa è per l'appunto la «scienza politica».

La speculazione sull'argomento politico in genere precede la filosofia. La politica teorica, per la civiltà europea, sorge a un tempo stesso con la storiografia e ad ERODOTO (484-425 av. C.), « padre della storia », si deve la prima disquisizione sul problema del « miglior governo ». Ma la scienza politica appare travagliata dal problema delle utilità concrete. Nelle sue manifestazioni ordinarie essa oscilla tra l'apologetica e la precettistica. SENOFONTE (430-352 a. C.), con la *Cyropedia*, e PLUTARCO (45-125 d. C.), col *Sintagma ad principem ineruditum*, girarono sempre intorno al tentativo di utilizzare la scienza; tentativo sul quale hanno sorriso, anche a torto, i politici pratici di allora e di poi.

Da ARISTOTELE (384-322 a. C.) la politica, come scienza, parve innalzata alla sua massima dignità. Egli la concepiva

quale « scienza sovrana, che abbracciava a un tempo il bene dell'individuo e dello Stato » (1). Ma nel disegno vasto e complesso da lui tracciato dominò, ad onta del metodo dell'osservazione positiva, per cui il grande pensatore di Stagira si è segnalato, quell'indirizzo filosofico che soffocava addirittura coll'astrazione il pensiero politico di PLATONE (424-347 a. C.). Per questo la morale e non la politica avrebbe dovuto ritenersi la scienza direttiva. Tutte le utopie pseudoscientifiche che hanno afflitto la civiltà europea, hanno avuto le radici in quella *Repubblica* di PLATONE che i più ignorano essere stato un lavoro giovanile, ripudiato coll'opera intitolata alle *Leggi*.

Si capisce come la concezione cristiana della vita stimolasse mediocremente la partecipazione dell'uomo alla politica. AGOSTINO (354-430) descrive la *Civitas Dei* come il risultato di un miracolo sicuro, che il cristiano deve soltanto aspettare.

Con TOMMASO D'AQUINO (1225-1274) la politica riconfermò il suo carattere filosofico, educativo, precettivo, in una sistemazione dogmatica dedotta dalla teologia. Per lo « scrittore angelico » sembra veramente che il cielo abbracci tutta la terra. Ma il vero fenomeno politico, nella sua essenza di forza e quale manifestazione di potenza, non venne rilevato, e non fu trattato.

26. Siffatto compito toccò a NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469-1527). Per lui l'argomento capitale della scienza politica fu il modo di acquistare e di mantenere il potere. E perciò egli ebbe riguardo esclusivamente al « Principe », in senso lato; cioè tanto al signore, come alla repubblica; vale a dire al governo e ai governanti. Di costoro il comportamento rispetto ai governanti venne valutato da lui esclusivamente in rapporto all'obbiettivo del dominio. Bisogna al riguardo tener conto che il MACHIAVELLI si occupò di preferenza del « principato nuovo », cioè della fondazione di uno Stato. Le tesi recentissime (2) che vorrebbero attribuire a lui una con-

(1) JANET, *Histoire de la Science Politique*, I-9-1913.
(2) ERCOLE, *La politica di Machiavelli*, 1923.

cezione plenaria dello Stato, analoga a quella professata dalla nuova coscienza nazionale-popolare, non sembrano giustificate. Risulta più esatta l'osservazione del POLLOK (1) che il segretario fiorentino «non è arrivato fino alla visione dello Stato nel senso moderno della parola». Però ha valore fondamentale il concetto di lui che si debba distinguere fra la moralità pubblica e quella privata e inconfutabili sono i rilievi realistici da lui compiuti su certi moventi dell'azione umana. Si può ammettere che le teorie contenute nel libro intitolato al *Principe* appaiono di una crudezza eccessiva. Ma è doveroso dichiarare che sono infondate e insincere le accuse mosse da tante parti contro il MACHIAVELLI, identificanti in lui il genio della perfidia e della scaltrezza. In ogni modo non rilevano agli effetti del compito costruttivo che ci urge.

MACHIAVELLI è l'indice di una estrema reazione del pensiero che, professando l'indifferenza al problema morale nella politica, avrebbe voluto ricondurre la scienza politica al suo dato centrale, cioè al fenomeno della potenza, per cui una società acquista il tenore di società politica, e quindi la possibilità di una sua direzione nel mondo. In tal senso nell'indirizzo del «segretario fiorentino» può vedersi anche rispecchiato lo strazio che egli provava di fronte alle tragiche condizioni di debolezza nelle quali era caduta quella sua patria, che egli protestava di amare «più della salute dell'anima». Nel suo tentativo devono riconoscersi tutte le incertezze e tutte le contraddizioni dello spirito del rinascimento, dibattuto fra il senso della classicità e quello della modernità, tra l'influsso dei concetti aristotelici e le intuizioni nuove, tra il fatalismo inevitabile a ogni concezione naturalista e il volontarismo della visione eroica.

27. Il fenomeno del «governo» continuò ad essere l'oggetto dell'indagine per le scuole della cosidetta «*Ragion di Stato*», a titolo sia di accusa sia di difesa di MACHIAVELLI.

(1) *Storia della Scienza Politica*, ed. it., 1923.

In tali scuole l'isolamento del dato del potere dal dato del Popolo diventò caratteristico e l'esaltazione del dominatore si spinse fino ad identificare il principe col corpo politico. « *Toute la Nation est dans la personne du Roi* » (BOSSUET).

Nel medesimo tempo, però, avveniva l'applicazione del metodo descrittivo e formale allo studio dello Stato da parte dei legisti, sopratutto francesi, e tra essi famosi quelli della scuola di Tolosa. Tra i legisti si può annoverare anche JEAN BODIN (1530-1596), coi suoi *De republica libri sex* (1576), sebbene egli abbia pagato qualche debito all'esperienza e in più punti abbia aderito a concetti machiavellici, pur discreditando l'autore. Tra l'altro egli presentò la politica come un'arte che al suo limite si confonderebbe con la religione.

L'applicazione del metodo giuridico fu aggravata dall'intervento successivo dei « filosofi razionalisti », sulla base delle teorie del cosidetto « diritto naturale ». Da CONDILLAC, che pretendeva di ricondurre la psicologia ai procedimenti dell'aritmetica, a SIÉYÈS, che voleva applicare alla politica le regole della scienza esatta, si iniziò la riduzione della materia dello Stato al suo schema, cioè all'atomo sociale.

Per ROUSSEAU l'individuo astratto avrebbe avuto due qualità fondamentali: l'uguaglianza e la libertà. Intorno a questa ipotesi gratuita egli costruì il concetto della « scienza politica », mero riflesso di quell'automa che fu l'*homo politicus individualis*, presupposto di un tipo di associazione nel quale, secondo la formula del ginevrino: « *chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant* ». Sotto tali direttive la scienza politica si sottrasse alla teologia, ma cadde nella metafisica giuridica della « Dea Ragione ». Essa elaborò finzioni ideologiche come la « nazione », la « volontà generale », la « divisione dei poteri », ecc., quando la politica dovrebbe essere la scienza del concreto. Furono finzioni dettate da un concetto taumaturgico dell'opera legislativa, giusta l'ideale dello « Stato legislativo », e secondo il postulato che, dove la natura abbia creato disuguaglianza di forze o di intelletto, gli uomini debbono e

possono essere fatti uguali per accordi e per leggi. Il problema della felicità sulla terra sarebbe stato risolto sul terreno legislativo per virtù di una meccanica costituzionale.

28. Allorchè si finì col comprendere che per questa strada si riusciva a perdersi nelle nuvole si invocò la rettifica del metodo col « positivismo ». E si pose avanti il criterio dell'ambiente, già accennato da MONTESQUIEU (1), coi suoi rilievi sull'influenza del clima sulle costituzioni, o quello della razza, secondo i tentativi dell'antropologia e della filologia comparata (BROCA-GRIM), o il criterio dell'organizzazione economica (OPPENHEIMER); vale a dire si prese la strada della « sociologia », di cui parleremo fra poco.

Tra la sociologia e la giurisprudenza dei giuristi filosofi e dei giuristi tecnici successori dei legisti, che si atteggiò a scienza esclusiva dello Stato, ridotto a un apparato di norme e che pretese di trasformare in « funzioni tecniche » le « funzioni ideologiche » della dottrina politica, restò ben poco spazio alla politica come scienza. D'altronde coloro che si illudevano di potere affidare alla scienza politica un compito generale nel sistema del sapere finivano col darle come oggetto lo studio dei tipi e delle forme di svolgimento dello Stato e a confonderla così colla « dottrina generale dello Stato » o colla « filosofia della storia ». Oggi ancora A. GRABOWSKY sotto il titolo di « scienza generale della politica » ammette che questa sarebbe tutt'uno colla « filosofia dello Stato » e che di essa farebbe parte la storia delle dottrine politiche, come storia della filosofia dello Stato (2).

All'argomento specifico della « politica », cioè al problema del potere politico o della potenza, si è ritornati solo da poco tempo. In Francia si è avuta, e si ha, la coltivazione della cosidetta « teoria governamentale » (MAURRAS; BENOIST). La scuola italiana, con MOSCA (3), aveva già sbozzato il concetto

---

(1) *Esprit des lois*.
(2) *Politik*, 1931, pag. 40.
(3) *Elementi di scienza politica*, 1923.

della classe politica. Sopratutto in E. LEONE (1) si sente l'influenza dei tempi nuovi. La politica diventò « la scienza del comando, la dottrina dell'autorità, la sapienza del potere », come ha scritto P. ORANO nella prefazione all'edizione quasi postuma dell'opera. Tuttavia affiorano nel pensiero del LEONE larghe traccie di positivismo, con qualche eccesso di irrazionalismo.

Bisogna aggiungere, però, che « specializzata » in siffatti termini, la scienza della politica non ha alcuna possibilità di porsi come scienza suprema. La « specializzazione » rispondeva, come si è visto, a una inclinazione caratteristica del cosidetto « pensiero moderno ». Essa ha, infatti, espresso durante il secolo XIX, numerose « scienze politiche »; ma sempre a detrimento del valore coordinativo di una qualsiasi « scienza politica ». E la prima ad estrarsi dall'ambito della politica fu l'economia che in quell'ambito era stata contenuta ancora dai « mercantilisti » dei secoli XVI e XVII. È tutta colpa della cosidetta « scuola classica », fondata da ADAMO SMITH (1723-1790), aver fatto della economia, non ostante la sua pretesa qualifica di « politica », la negazione della politica e dello Stato. Base della filosofia economica di SMITH fu l'idea già abbozzata dai « fisiocrati », di un « codice della natura », di un « sistema evidente e semplice di libertà naturale che si presenta da sè e si trova bello e pronto ». Poichè l'ordine naturale si realizzerebbe col gioco dei moventi psichici che sono uguali per tutti gli uomini, gli Stati avrebbero dovuto, in via di principio, astenersi da ogni intervento. Il mondo non sarebbe che una repubblica di produttori e di consumatori, una *Cosmopolis* commerciale. Vedremo quali tremende conseguenze ebbe l'isolamento, così perpetrato, del fenomeno economico dal fenomeno politico.

c) « *La sociologia generale* ».

29. La « sociologia », come scienza del fenomeno « sociale » nel suo complesso, ebbe per fondatore AUGUSTE COMTE (1798-

---

(1) *Teoria della politica*, 1931.

1857), col serrato attacco da lui condotto contro il metodo matematico prevalso nelle scienze morali. In sostanza egli si proponeva di applicare allo studio dei « fenomeni di collettività » o di « socialità », donde il nome di « sociologia », i metodi delle scienze fisiche o biologiche. E ciò, considerando la comunità, il gruppo umano, soggetto a leggi naturali e in primo luogo alla « legge di evoluzione » che LAMARCK e DARWIN avevano creduto di scoprire nel mondo organico e che veniva così estesa in progresso al mondo morale.

Non ci occuperemo in modo particolare del COMTE il quale, col suo *Cours de philosophie positive* (1822), cadde in piena metafisica religiosa; ad onta del suo proposito di sbandire ogni metafisica. E finì, nel *Cathéchisme positiviste*, col formulare il dogma addirittura di una « religione positiva ».

Per contro l'avvenuto isolamento del fenomeno economico da ogni nesso col problema dello Stato riusciva avvalorato dalla impostazione sociologica che, a sua volta, sceverava da tale problema tutti i « problemi di insieme ». In ispecie la apparente superiorità metodologica della scienza economica di fronte alla scienza politica ebbe l'esito di disarmare i cultori di questa di fronte alle tesi del « materialismo storico » che si affacciavano coll'impostazione sociologica della vita. Esse opponevano all'idea di Stato, quella di una società amorfa.

Decisiva influenza in tal senso va riconosciuta a KARL MARX (1818-1883). Con furore profetico, partendo dall'arbitrario presupposto della lotta di classe, intesa economisticamente, egli denunciò lo Stato come l'« organo di sfruttamento dei lavoratori », per il quale si attua la legge della « proculsione del plusvalore». Nell'opera famosa *Das Kapital*, seguito alla *Zur Kritik der Politischen Oconomie* (1859), egli pretese ridurre il problema delle scienze morali allo studio, in un ambiente universale, delle « leggi naturali dell'interesse »; per il che veniva a confermare la tesi economista che i moventi umani si riducano alla conquista del benessere economico. La sociologia combinata coll'economia nell'opera di MARX concluse alla visione « socialista » della storia.

Herbert Spencer (1820-1903) tentò la difesa del sistema capitalista sul terreno della sociologia della quale fu il vero organizzatore. Nei suoi *Principî di sociologia* egli parlò di morfologia e di fisiologia generale sociale. Gli organismi sociali, come gli organismi individuali, considerati nei termini di una evoluzione superorganica, sarebbero disposti in classi e sottoclassi. E decisivo risulterebbe il rapporto tra la struttura e l'accrescimento delle società, considerate nei termini di un'evoluzione superorganica. Per comprendere, pertanto, le leggi sociali occorrerebbe prescindere da tutti « i pregiudizi dell'educazione, della religione e del patriottismo », nonchè dai « pregiudizi di classe » e sopratutto dal « pregiudizio politico ». Indispensabile prepararsi attraverso la biologia.

Accenniamo appena che i continuatori di Spencer (Lilienfeld, Schaffle, Worms, Novicow ecc.) finirono per concepire la società, nella sua indeterminatezza, come un vero e proprio organismo biologico, per il che attribuirono alla società le stesse leggi evolutive degli organismi vitali determinate dalla cosidetta « legge di adattamento ».

Parve un rimedio contro la degenerazione del preconcetto organicista accentuare la configurazione del fattore psicologico. La « psicologia sociale » o « sociologia psicologica » pretese di essere la « scienza del secolo XX, come la matematica sarebbe stata la scienza del secolo XIX ».

Posto primario nella scuola psicologica spetta a Adolfo Durkheim (1858-1917) (1). Per lui il criterio conduttore avrebbe dovuto essere quello di assimilare i fatti della vita morale alle cose materiali. Bisognava trattare i « fatti di società » come cose materiali, allo scopo di respingere il « deprecato » soggettivismo per il quale peccavano i cultori del metodo astratto. Il correttivo avrebbe dovuto trovarsi nel così detto « psichismo collettivo », già fatto valere dalla scuola germanica della *Volkerpsicologie* (2). Ma il procedimento, per

(1) *Les règles de la méthode sociologique.*
(2) G. Wundt, 1832-1920.

il quale si attribuiva al gruppo un pensiero diverso da quello dei singoli che lo compongono o se ne faceva un vero e proprio « individuo collettivo », confermava l'annullamento dello « spirito individuale » e quindi della « personalità » e ribadiva le estreme conclusioni del materialismo.

30. Peraltro, bisogna riconoscere che la sociologia, nelle sue varie posizioni, ha avuto ed ha qualche merito per la confutazione dei più gravi errori proprî al cosidetto « pensiero moderno ».

Un formidabile contributo critico contro gli *idola mentis*, cioè le « finzioni », comuni agli idealisti e ai positivisti, ed in particolare contro la finzione della « solidarietà », così vagheggiata dagli scrittori della social-democrazia, venne portato da Vilfredo Pareto. Egli, tra l'altro, dimostrò come, per la più parte, le astrazioni del cosidetto pensiero moderno, si riducono a illusioni create dalle parole (verbalismo) (1). Tuttavia l'opera di lui è stata debole, agli effetti conclusivi, perchè minata dal pregiudizio del metodo logico-sperimentale e in definitiva dall'inclinazione materialista (2).

Tendenze « obbiettiviste », diffuse in Francia e negli Stati Uniti d'America, specificando un metodo psicologico che insiste sul comportamento dei singoli individui, aprono un'aperta reazione contro la mitologia democratica e liberale. Si segnalano tra codesti « comportamentisti » J. B. Watson (3) e C. Murchison (4). Anch'essi, però, efficacissimi nella demolizione, nulla concludono per la ricostruzione, alla quale occorrono, in misura più o meno larga, concetti generali concreti.

E in verità, non è possibile stabilirsi sulla sociologia per soddisfare le aspirazioni del nuovo spirito; sebbene non si possa negare che i « problemi di massa », dei quali la sociologia

---

(1) *Trattato di sociologia generale*, 1916.
(2) Amoroso, *La città corporativa*, 1934.
(3) *Behavior, an introduction to comparative psycology*, 1915.
(4) *Social psycology: The psycology of political domination*, 1929.

si è fatta patrona, sono al primo piano nella coscienza contemporanea, quantunque con un significato assai diverso.

Non occorre ora accertare se o meno la sociologia, come scienza, abbia titolo autonomo, o non sia altro che una «filosofia della storia», intesa in un particolare significato. Oppure si riduca a un semplice metodo: il famoso «metodo positivo»; applicato a tutte le scienze morali. Non occorre nemmeno confutare la sua pretesa a fungere da scienza generale, considerando che, alla stregua del metodo adottato, tale disciplina è fatalmente condannata a sciogliersi in tante scienze particolari; le cosidette «scienze sociali»: la «politica sociale», l'«economia sociale» ecc., oltre alla «psicologia sociale» della quale ora si è detto, contrapposta alle scienze politiche. Difatti, la sociologia è costretta ad eccedere nelle monografie e quindi a perdere la veduta d'insieme.

Diciamo, senz'altro, che vi è un ostacolo il quale si oppone a che si affidi a questa scienza l'opera della riorganizzazione culturale nel nuovo ordine, come pur vorrebbe DE LA BIGNE, errando nel riferire al Fascismo un temperamento sociologico (1). E questo ostacolo è l'inevitabile riduzione che la sociologia compie di tutti i fenomeni al solo aspetto «sociale»; cioè al problema di massa, interpretato in senso meccanico, quando non cade in un empirismo assoluto. Invece, la «scienza dello Stato», propugnata dal Fascismo, non può polarizzarsi su un solo degli aspetti della vita, e non può piegarsi al meccanicismo implicito allo stesso metodo sociologico, con la conseguenza di una definitiva svalutazione del fattore politico. Nemmeno può confinarsi nel criticismo di alcune posizioni sociologiche con la rinuncia all'opera di una sintesi per la quale il fattore politico è assunto a fondamento dell'attività pratica. In ultima analisi, le conclusioni negative dello Stato appartengono così all'ispirazione filosofica, come a quella sociologica, secondo lo dimostrano le dottrine «realistiche» e «sociologiche», nonchè le dottrine «pluraliste», a suo luogo esaminate.

---

(1) *La crise du sens commun*, etc., pag. 247 e segg.

È vero che la sociologia ha avuto il merito innegabile di chiamare le masse sul teatro della scienza, e quello di confutare, almeno in parte, l'atomismo razionalista e, soprattutto nelle sue moderne tendenze, il relativo illusionismo. Essa ha promosso, altresì, qualche tentativo di sintesi, in base al concetto che « la vita è una e non può aver sede se non nella totalità della sostanza vivente ».

Tuttavia, nel condurre il suo tentativo di sintesi la sociologia si è fissata sul dato materiale della « massa », proprio in odio a quell'elemento politico, il quale esprime in gran parte il motivo selettivo, volontario, dinamico, e, per così dire, eroico della vita. Se dalla scienza politica si era esagerato in senso aristocratico nella valutazione dei fatti, da parte della « scienza sociale » si è caduti nell'eccesso opposto, di esagerare in senso democratico e di presentare la società indifferenziata e amorfa, indicata col nome di *collettività*, per designare gli scambievoli rapporti fra i singoli, come una realtà possibile. Oppure di immaginare il fatto della organizzazione umana senza l'intervento dei grandi condottieri, dei grandi pensatori e dei grandi artisti; cioè senza il fattore decisivo della personalità umana. Tale è lo sconfortante risultato cui perveniva Durkheim quando affermava: « Ogni volta in cui degli elementi qualsiasi combinandosi insieme esprimono con la loro combinazione dei fenomeni nuovi bisogna ben ritenere che questi fenomeni sono situati non negli elementi, ma nel tutto formato dalla loro unione » (1).

31. Ciò non pertanto la « sociologia », ed a più forte ragione la « politica », nella loro concretezza di « scienze del fenomeno politico-sociale », sono due « scienze della realtà ». Altrettanto non può dirsi per la « dottrina generale dello Stato ». Questa è una mera « specializzazione di generalità » razionaliste, cioè di schemi mentali, ricavati col preteso metodo giuridico e applicate a spiegare tutta la realtà dello Stato. Detta dottrina generale dello Stato è il prototipo di quel falso rea-

---

(1) *Les règles de la méthode sociologique*, pag. 16.

lismo che è stato chiamato « realismo concettuale » e che tanti malestri ha determinato nell'orientamento dello spirito moderno, cui ha fatto ricevere come « verità » le arbitrarie formule di una logica artificiosa. Quindi, la nuova « scienza dello Stato » deve declinare ogni pretesa della « dottrina generale dello Stato »; ma, non può prescindere dai contributi della « politica » e della « sociologia ».

Anzi, essa può considerarsi in certo qual modo il risultato di una combinazione tra gli apporti di queste due discipline, apprezzati non nel vago e indifferenziato rapporto interindividuale, alluso dalla abusata qualifica « collettiva », ma nel quadro determinato e organico di una comunità particolare. In tal modo la nuova « scienza dello Stato » costringe la « sociologia » a riprendere in esame il problema degli « universali meccanici », vale a dire: dei concetti derivati da una valutazione meccanica della vita. E invita la « politica » ad illuminarsi in una larga inscindibile considerazione di tutte le condizioni della potenza, così qualitative come quantitative, per le quali si ascende alla vera e propria rivelazione di un nuovo universale etico nella sfera della nazione (« umanità nazionale »).

Si è detto che la civiltà moderna sarebbe una civiltà « quantitativa », come tipicamente appare oggi negli Stati Uniti d'America; mentre le civiltà trascorse sarebbero state civiltà « qualitative ». Secondo BATAUT (1), il genio greco avrebbe avuto una concezione estetica e un ideale qualitativo; quello ebraico, invece, una concezione etica e un ideale quantitativo. E pur troppo, la cosidetta civiltà moderna è molto impregnata di questo secondo ideale! Ma una civiltà quantitativa in quanto tale, finisce alla negazione di ogni civiltà. MUSSOLINI nel n. 23 del giornale « *Avanti!* » del novembre 1912 aveva già scritto: « Noi non ci rammaricheremo di aver reagito con tutte le nostre forze al positivismo, dottrina di classi arrivate..., dottrina che ha isterilito il socialismo nell'anima e nella volontà ». Nel discorso del 20 settembre 1922

---

(1) *Problème juif*, 1923.

a Udine Egli aggiunse: « Io non adoro la nuova divinità; la massa. Essa è una creazione della democrazia e del socialismo ».

La nuova « scienza dello Stato » rivendica, infatti, la funzione delle *élites*. Ed è certo che la civiltà europea finirebbe con lo scomparire se ad essa non venisse restituito coll'energia di vivere il senso dell'arte e della bellezza, il gusto delle speculazioni disinteressate, e la coscienza dei fini morali. Per questo appunto la rivoluzione fascista propugna una concezione politica, con un ideale qualitativo, in un'interpretazione nazionale.

È vero che il così detto « Stato Moderno » si presentò in una ampiezza assai superiore all'antico, sulla base del processo della democratizzazione compiuto durante il secolo XIX; ma vero è altresì che il compito della civiltà nuova non è quello di negare e di respingere questo processo, che è spiritualmente irretrattabile, nelle condizioni presenti della civiltà; bensì quello di elevarlo e di emendarlo dai germi della sua decadenza.

Sociologia e politica appaiono pertanto le ausiliarie di primo grado della scienza dello Stato. La quale sembra doversi proporre la gravissima impresa, attraverso lo sviluppo intelligente dei concetti della gerarchia e dell'istituzionalità, di conciliare nel quadro della vita moderna le ragioni della qualità con le esigenze della quantità (1).

---

(1) Cfr. Parte III, §§ XLII e XLIII.

CAPITOLO II.

Nozioni preliminari.

§ VI. — Il nome e il concetto di Stato.

32. Come si è avvertito, nessuna scienza può fare a meno, a titolo ordinativo, di una certa quantità di concetti generali, anche se essa ripudia il metodo razionale ed esige la « concretezza della generalità ». Sebbene la « scienza dello Stato » si proponga quale « scienza dello Stato Fascista », tuttavia la trattazione di essa reclama alcuni presupposti sistematici. I quali vengono elaborati dalle scienze sussidiarie della politica e della sociologia; ma sono riassunti in una valutazione nuova, col metodo che ci siamo proposti. Precisamente, per noi, i concetti «generali» hanno valore soltanto in riferimento a tipi determinati di organizzazione umana.

Quindi è destituito di ogni significato il concetto di « società », nella sua enunciativa indefinita di una vita comune tra gli uomini, in dipendenza di un cosidetto istinto di socialità proprio del *humanum genus*. Siffatto concetto è un « *flatus vocis* », come quello analogo e col quale spesso si scambia di « collettività ». Esso è incapace di qualsiasi risultato sistematico, perchè segna il culmine dell'astrazione individualista. Noi, dunque, deliberatamente ignoriamo come vocabolo del linguaggio scientifico quello di « società », inteso in senso universale. E delle « società », cioè dei gruppi umani, teniamo conto soltanto nella loro definita esistenza come « comunità particolari », vale a dire come « società determinate ».

Tra i presupposti scientifici delle dottrine morali invece, per la nostra dottrina, domina il « concetto dello Stato », che come si è già avvertito, genericamente allude a un modo

di essere concreto, vale a dire a una « società determinata » o « comunità particolare », cioè a un tipo positivo dell'organizzazione umana.

Tra le due espressioni, quella di « società particolare » e quella di « comunità particolare », forse si dovrebbe preferire la seconda, poichè lo Stato è una « comunione », non un « contratto ». Però la parola «società» si presta meglio a rendere l'idea di un processo generico di associazione, di aggregazione, o per l'appunto di «socialità», in confronto al quale vuol valutarsi il fenomeno della società politica, ovvero dello Stato.

Il concetto di Stato noi dobbiamo ora precisare nei suoi termini minimi di uniformità generale, in via di introduzione allo specifico argomento della nuova scienza. Diremo dopo, nella parte seconda di questo lavoro, che cosa s'intenda per « Stato fascista » e in essa e nella parte terza illustreremo i singoli altri concetti qui presentati.

33. Procuriamo, dunque, di spiegare quale significato occorre attribuire alla parola « *Stato* ».

All'effetto s'impone, in via preliminare, di bandire la più grave tra le cause di confusione; quella che deriva dallo scambio tra il concetto di « Stato » e il concetto di « governo ». Avverte C. Benoist (1): « È un grave errore scambiare lo Stato con il governo, o semplicemente assumere i due termini quali sinonimi, come fa spesso il linguaggio volgare. Il governo non è lo Stato... ma ne costituisce appena l'apparato di azione e di coazione ». Purtroppo, lo scambio non è solo commesso dall'opinione volgare. I « giuristi » del costituzionalismo liberale lo coltivarono, come l'avevano ereditato dai « legisti » dell'assolutismo, che a loro volta avevano identificato lo Stato col « Principe ».

Basta prendere in mano uno dei tanti trattati che corrono per le scuole e si trova che la parola Stato è dal medesimo scrittore adoperata almeno in tre sensi diversi. Nell'uno lo Stato è l'entità complessa risultante dalla popolazione, dal

---

(1) *La politique* 1929.

territorio e da un nesso che tiene unita questa a quello, nesso che viene variamente indicato o nel fattore politico o, più spesso, nell'ordinamento giuridico. In un altro senso: per Stato si vuol indicare l'insieme delle volontà pubbliche, ovverosia degli organi di autorità, di fronte ai cittadini, e allora si parla di «Stato governante», che sarebbe in opposizione, di conseguenza, a uno « Stato governato » e quindi rappresenterebbe un circolo minore nel piano di un circolo maggiore che pure si chiama Stato, nel primo senso. In un terzo senso ancora, pur divulgato dalla interpretazione giuridica dello Stato, si assume la parola Stato per indicare una cosidetta « persona giuridica », risultante da un insieme di organi centrali e accentrati, la quale starebbe di fronte a tante altre persone giuridiche o istituzioni da essa distinte e che, pure avendo eventualmente carattere pubblico e sussidiario dello Stato, come i cosidetti « enti autarchici », dovrebbero sempre considerarsi un *quid* distinto dallo Stato. Sarebbe adunque, in questo senso, lo Stato un circolo anche più ristretto nel circolo minore del quale prima si è parlato.

Ciò premesso, pensiamo che soltanto nel primo significato di « entità complessiva », di « comunità », di « società particolare », cioè sotto il profilo « sociale-nazionale », agli effetti di una sintetica « scienza dello Stato », e di una sana coscienza popolare, si può prendere in considerazione il concetto di Stato, rammaricando che la parola che lo esprime, nel suo senso corrente, renda appena l'aspetto formale ed estrinseco del fenomeno, secondo il prevalente criterio isolatore dei « giuridicisti ». I quali sono incapaci di scoprire il senso vitale dello Stato e ne rilevano soltanto l'aspetto statico, quale appunto l'etimologia della stessa parola denota, riferendolo alla circostanza di uno stare e di un permanere di una comunità politica in un certo determinato modo.

34. Secondo la veduta formale si potrebbe far derivare la parola Stato da « *status rei publicae* », o assetto della comunità. Per LOYSEAU (1), la parola Stato avrebbe indicato « il colmo

(1) *Traité des Seigneuries*, 1597, II e seg.

o apice della potenza, dove bisogna che lo Stato si arresti e si stabilisca ».

Però, in una considerazione più piena, cioè sociale o, più esattamente, nazionale, del fenomeno, per Stato devesi intendere la « condizione di civiltà » di un popolo, in un dato momento della sua esistenza. Sotto questo profilo si può ammettere che il fenomeno della società o comunità politica, nella compiutezza del suo valore morale, era meglio reso dalla formula classica della « *res publica* », riprodotta da quella britannica del *commonwealth*. Infatti, la voce « Stato », come fu adottata dalla scienza, riferirebbe la prevalenza al dato del dominio, al fenomeno del potere, senza tener conto dell'elemento sociale e popolare. Essa risponderebbe all'indirizzo, per così dire « governamentale » della politica, di cui abbiamo parlato al n. 26, autorizzando lo scambio, ora deplorato, col concetto di governo. Pertanto si fa carico a MACHIAVELLI di avere introdotta la parola « Stato » nel significato corrente: « *Tutti gli Stati, tutti i dominii, che hanno avuto ed hanno impero sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati* ». Con queste parole comincia il trattato su « *Il Principe* » del grande scrittore politico italiano.

Tuttavia bisogna ammettere che è solo il fenomeno della potenza politica quello che ci consente di identificare l'esistenza di uno « Stato » nella varietà delle formazioni storiche, dalla πόλις greca o dalla *civitas* romana, all'*Imperium* e al *Reich* della letteratura germanica; dallo « Stato di diritto » del secolo XIX allo « Stato-Popolo » delle odierne rivoluzioni popolari e nazionali. Sia pure che tale fenomeno debba essere apprezzato e valutato in rapporto a tutto il complesso della comunità e quindi anche al contenuto sociale di questa.

In mancanza di meglio è forza, dunque, accettare, la parola Stato, dando ad essa il valore più esteso ora espresso, per il quale il dato caratteristico di una società umana è costituito dal fattore politico. Lo Stato è la « comunità particolare politica », ovverosia la «società politica», intesa come « un'aggregazione o associazione di uomini stabilita in un territorio, la quale si sostiene su di un nesso politico, ed è dotata di un

potere di dominazione originario ». Si può accettare la definizione in tali termini dati da JELLINEK. Dire che « lo Stato è tenuto insieme dal diritto » (1), è dire una cosa senza senso comune. Ma corrispettivamente vuol essere avvertito che non rileva affatto la condizione che nella società politica sia effettuata quell'assoluta centralizzazione del potere che è caratteristica dello « Stato Moderno » e che si rinforza nel tipo dello « Stato Nuovo » perseguito dalle odierne rivoluzioni popolari e nazionali. La distribuzione della potenza nel seno di una comunità può avvenire nei modi più diversi e nelle più disparate misure, fino a veri e propri tipi di « poliarchia ». Così il medioevo europeo presentò una molteplicità di poteri pur nel quadro dello Impero-Chiesa, ognuno dei quali era peraltro qualificato dal fattore politico. Anche a siffatte forme composite, corporative o federali o feudali, spetta il nome di Stato.

35. Se vogliamo precisare di più, per dare il dovuto risalto al fattore politico, ci è forza assumere il concetto di « Stato » non in antitesi a una vaga e indifferenziata nozione della « società », ma in contrapposto alle « formazioni prestatali » o « società semplici ».

Da queste, peraltro, noi non affermiamo affatto che siano derivate le società politiche, ovverosia gli Stati, per un processo meccanico di svolgimento, secondo le ipotesi dell'evoluzione iperorganica. Ci limitiamo a dire che si sono riscontrate, e si riscontrano tuttavia, sulla faccia della terra di siffatte formazioni elementari accanto a organismi statali e che ci preme di fissare la nota di distinzione fra l'un fenomeno e l'altro, evitando in modo scrupoloso di indagare quelli che RANKE chiamava « i misteri dei primordi ». Precisamente lo Stato è da noi considerato in confronto alle « società semplici », come quel tipo di comunità umana che risponde ad un grado di organizzazione « volontaria », per ciò appunto che essa è tenuta insieme dalla « potenza politica » e non dalla presenza

(1) S. ROMANO, *Corso di Diritto Costituzionale*, 1926, p. 36.

di vincoli istintivi, sia parentali, sia singenetici. In altre parole: lo Stato è quella società umana in cui si è fatto luogo alla individuazione del potere politico, qualunque sia la natura dei mezzi per i quali tale individuazione viene effettuata.

I gruppi semplici o società primitive, che formano la delizia di certe scuole sociologiche, vennero presentati prima da parecchi scienziati nelle figure della « famiglia » e del « gruppo parentale » (1). Più modernamente si è accreditata la nozione del *clan totemico* (2). Il *totem* sarebbe un essere inanimato o animato, un vegetale o un animale, da cui il gruppo reputa discendere e che serve al gruppo come emblema e come nome collettivo.

Per Moret (3) la società totemica non conoscerebbe nè re nè sudditi; sarebbe democratica e comunista; tutti vivrebbero in essa sul piede dell'uguaglianza di fronte al *totem*. Dal *totem* deriverebbero i *clans*, la famiglia patriarcale e la fratria. Appena con la tribù si arriverebbe alla soglia della vita politica. Sul quale argomento ferve la disputa; perchè alcuni vorrebbero porre la tribù già fuori del ciclo totemico, mentre altri vorrebbero mantenerla dentro. Comunque, la tribù implica una specie di organizzazione territoriale, sebbene il dato territoriale sia in essa secondario e debole. La tribù è essenzialmente un aggregato di *clans*; non di distretti. L'elemento parentale o l'elemento totemico in essa sopravvivono ancora.

Gli etnologi hanno dato molta importanza all'istituto del *potlatch* (4), osservato in alcune tribù di Pellirosse. In origine si tratterebbe di un istituto rituale, per il quale si arriverebbe alla promozione per scelta alla direzione del gruppo. Infatti, quando la tribù si è fissata in modo permanente sul suolo, i fattori parentale o totemico si eliminerebbero e si affermerebbe invece il fattore politico. Si delineerebbe allora la sovranità territoriale e s'inizierebbe il passaggio insensibile dalla funzione religiosa alla funzione governativa, sotto la forma

(1) Summer-Mayne e Fustel de Coulanges.
(2) Durkheim.
(3) *Mystères égyptiens*, 1913.
(4) Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909.

iniziale della repressione, o coazione, in strutture gerarchico-feudali. Mercè siffatte strutture si rivelerebbe, nella comunità, la superiorità personale del « capo ». E il potere di esso diventerebbe oggetto anche di trasmissione volontaria dall'uno all'altro titolare. L'individuazione del potere politico sarebbe compiuta.

Solo quando sia raggiunta l'individuazione del potere il gruppo può dirsi « organizzato », nel senso civile; da che esso, allora soltanto, diventa capace di un risultato di civiltà. L'idea di civiltà è talmente legata al fattore politico che la parola stessa che l'esprime deriva letteralmente dalla parola « *civitas* », che fu la prima usata per indicare lo Stato, cioè l'organizzazione politica. E nel medesimo tempo ci appare il carattere « volontario » dello Stato, affermazione quindi della libertà dell'uomo contro il peso dei vincoli biologici sui quali reggono le forme pre-statali. Lo Stato è libertà e la libertà non si concepisce fuori dello Stato.

§ VII. — L'eterogeneità.

36. La concezione volontarista della vita ci vieta di perdere il tempo alla ricerca delle « leggi di uniformità » in materia sociale, che per noi è morale esplicazione dello spirito. La nozione stessa di « legge sociale » è estranea alla nostra dottrina; come lo è quella di « forza sociale ». Nè dall'esterno, nè dall'interno dell'uomo possiamo ammettere che si sprigionino « energie fatali », capaci di imprimere un andamento metodico, obbligato, coattivo, all'esistenza. Non parliamo quindi di una « legge di eterogeneità », come subito dopo non parleremo di una « legge di integrazione ». Solo prospettiamo alcuni concetti di carattere generale che vogliamo utilizzare nella nostra dimostrazione. Per nulla affatto attribuiamo a tali concetti qualche cosa di più che il valore di una constatazione, di un accertamento descrittivo.

Il concetto dell'eterogeneità risulta da un'elementare osservazione del comportamento proprio dei singoli uomini. I quali,

per questo, ci appaiono diversi e distinti all'infinito l'uno dall'altro, pur presentando nel medesimo tempo attitudini e qualità comuni. Le diversità individuali possiamo considerarle in rapporto al processo dello Stato; al quale riguardo dobbiamo rilevare l'importanza decisiva del fattore politico o della « politicità », fra i tanti comportamenti di cui è suscettibile l'umana natura.

Il « fattore politico » sarà studiato con maggior cura nella seconda parte del presente lavoro. Ci limitiamo qui a rilevare che, per il LEONE, la « libertà », l' « autorità », la « proprietà » esprimerebbero tre fondamentali motivi dell'azione degli uomini. Ne risulterebbe una situazione antigiuridica, in cui avrebbero la prevalenza gli individui nei quali è più intensa la spinta all'autorità colle corrispondenti attitudini, cioè i « forti ». La forza si esprime nella capacità che ha una volontà ad annullare un'altra volontà e fonda per sè la « potenza » che è il risultato di un complesso di condizioni personali di preferenza e spingerebbe alla disuguaglianza, mentre gli altri comportamenti sarebbero diretti a risultati di uguaglianza. Quando la forza raggiunge il grado di « potenza pubblica » si ha il fenomeno dello Stato.

A prescindere dalla pretesa di siffatta definizione a un valore assoluto, diciamo che il fenomeno dello Stato è intimamente legato al dato dell'eterogeneità.

Anzitutto, è soltanto con lo stabilirsi sopra il territorio che un gruppo umano (la tribù), assume un contenuto di elementi sensibilmente differenziati dal punto di vista e morale e sociale. Orbene, la diversità dei componenti, ossia l'eterogeneità, è la condizione di base perchè si possano avere i mezzi necessari a conseguire un tenore di vita superiore. D'altronde, senza lo Stato non si ottiene la divisione del lavoro che consente di raggiungere un risultato dalla coordinazione delle diverse attitudini sociali.

Nelle società primitive e prestatali, checchè ne sia della pretesa loro precedenza cronologica sulle società politiche, le condizioni di vita si equivalgono per tutti i membri del gruppo, e le attitudini di costoro sono profondamente simi-

lari le une alle altre. La produzione dei beni nell'ampio significato della parola, per cui si comprendono così i beni materiali come, e sopratutto, i beni morali, in tali società dà risultati assai modesti ed uniformi. Per contro, l'eterogeneità sociale promuove i contrasti interni, i quali non possono essere contenuti se non dall'azione del fattore politico.

Diciamo dunque che l'eterogeneità sociale spiega e giustifica l'origine dello Stato, come la presenza dello Stato spiega il risultato della civiltà.

Lo Stato è riuscito, di fatto, ancora più indispensabile dalle prove della guerra mondiale e si presenta come « il fenomeno saliente e caratteristico del mondo moderno » (1). Ciò sta in rapporto appunto alla estrema divisione del lavoro che si verifica nella civiltà industriale. Lo stesso progresso tecnico ha specializzato quasi all'infinito i procedimenti della produzione ed ha moltiplicato le « categorie » nell'interno delle diverse società contemporanee, reclamando per disciplinarle la massima intensità del potere politico. La quale constatazione è assai importante per quanto si dirà nel paragrafo seguente.

37. Non rileva per noi la necessità di stabilire nè le cause nè gli aspetti della eterogeneità sociale. Su questi argomenti vi è una larghissima letteratura sociologica; dalla quale si ricava come i caratteri che distinguono il comportamento dei varî individui siano non solo infiniti, ma contradditori sebbene non vi sia accordo tra gli scrittori circa la classificazione e la identificazione di essi. Il problema dei « moventi », o « impulsi », è sempre dibattuto nel campo della pedagogia, della sociologia e della psicologia sociale.

Però, secondo le esigenze del metodo politico-nazionale, da noi adottato, uno speciale rilievo merita lo studio del fenomeno dell'eterogeneità o differenziazione, in rapporto al fattore politico, tenendo conto anche di quella condizione della « variabilità » della natura dell'uomo, che va riconosciuta non solo

---

(1) Marriot, *The mecanism of the modern State*, 1927.

nel tempo, ma anche nello spazio, non solo rispetto al complesso sociale, ma pure rispetto al comportamento dei singoli uomini.

È questo il problema che alcuni autori trattano come « rapporto tra la classe politica e il tipo sociale » (1). Ed è un problema assai interessante; perchè, giusta il precedente accenno, lo studio di esso ci dimostra quale importanza abbia il compito del fattore politico nell'interno di un gruppo umano nel quale sono venute meno le basi della primitiva compattezza genetica o totemica.

D'altra parte questo studio può rilevare come lo Stato stesso sia anche il promotore della differenziazione sociale nell'interno della massa che esso contiene, per consolidare la propria organizzazione e accrescere il proprio rendimento di risultati civili. Al che si giunge a volte con metodi barbarici e grossolani; come quello del trapiantamento delle popolazioni e la mescolanza di elementi allogeni. A volte, invece, con metodi giuridici e raffinati; come, ad esempio, quelli dell'ordinamento corporativo o mediante l'istruzione tecnica specializzata o, soprattutto, attraverso la formazione di una classe dirigente o « classe politica », secondo la precisa esigenza del tipo dello « Stato Nuovo » promosso dalle rivoluzioni nazionali e popolari in corso (Cfr. Parte III).

38. Ma decisivo è il concetto dell'eterogeneità per la confutazione in linea soggettiva delle ideologie, o « derivazioni » democratiche, uguagliatrici e livellatrici. Esse fanno il processo allo Stato e ne autorizzano la eliminazione dal quadro della vita civile proprio sotto questo profilo, del tutto antiscientifico, di una pretesa « omogeneità sociale », di una pretesa fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani. Scrisse Pareto: « La teologia dell'uguaglianza nega l'eterogeneità come la teologia cristiana negò in altri tempi gli antipodi » (2). Giova aggiungere che gli antipodi allora erano ancora da scoprire,

(1) G. Mosca, *Elementi di scienza politica.*
(2) *Op. cit.*, § XIV.

mentre le invincibili differenze umane sono, e sono sempre state, sotto gli occhi di tutti.

La formula dell' « uguaglianza delle intelligenze » e quella dell' « uguaglianza delle volontà » hanno dominato, con la forza di vere e proprie superstizioni, la civiltà dell'individualismo. Le troviamo ai primordi stessi di questa civiltà, tanto nelle dottrine dei fautori dell'assolutismo come in quelle dei fautori del liberalismo. Tra i primi Hobbes aveva costruito la sua « filosofia del terrore » proprio sul presupposto della uguaglianza nelle facoltà del corpo e dello spirito di ciascun uomo, condizione che egli assumeva derivasse dalla natura. Egli sosteneva che da ciò sorgerebbe negli uomini « l'uguaglianza nelle speranze di conseguire i propri scopi e perciò la reciproca diffidenza e l'inimicizia e la guerra perenne e quindi, la necessità dello Stato ». Tra i secondi Rousseau aveva predicato la « filosofia della libertà », proclamando che « tutti gli uomini nascono liberi ed uguali », per dedurne che « ciascuno uomo ha un eguale diritto alla sovranità »; nel qual modo egli rifiutò di vedere che gli uomini nascono astretti al corpo della madre dal cordone ombelicale e che ciascuno di essi è diverso dall'altro a causa del sesso, dell'età, della costituzione, del costume, ecc. Soltanto Montesquieu, seguendo Bodin, volle insistere sulla grande importanza delle differenze individuali rispetto al fenomeno dello Stato e per tale ragione non venne gratificato dalle simpatie della « scuola democratica ».

Le proposizioni ugualitarie sono tuttavia sostenute da questa, perchè le rettifiche in senso positivista non hanno servito a nulla; se non ad autorizzare la falsa visione di due sole classi sociali differenziate dal fattore economico. Tali classi sarebbero in lotta nella umanità fino alla meccanica catastrofe finale preconizzata da Marx nella « sintesi socialista » della « rivoluzione mondiale ». La dottrina di Lenin sulla « dittatura del proletariato », fu escogitata per dare una giustificazione « scientifica » all'« anticipazione politica » operata dal partito bolscevico in Russia; cioè nel paese meno predisposto, secondo la previsione di Marx, alla palingenesi socialista. Ciò non

di meno, la formula della dittatura proletaria è diventata l'evangelo di certe masse operaie; precisamente perchè essa lusinga la vanità e sancisce l'odio per le « superiorità », in un'illusione altrettanto mistica quanto rovinosa. Essa, infatti, arriva addirittura a proclamare l'« inversione delle capacità », come protesta contro le disuguaglianze fisiche, intellettuali e morali, oltre che economiche, che la natura si ostina a creare.

Le ideologie originarie sono quindi venute a risorgere, quasi con violenza, nelle estreme posizioni dello spirito moderno. Si è studiato anche oggi di motivarle con rinnovati argomenti, che si protesta non avrebbero nulla a che vedere col « giusnaturalismo ». Invece tali argomenti si limitano a sostituire la figura dell'« uomo della natura » colla figura di un « uomo sociale », che diventa « l'uomo proletario » di LENIN, e prende il posto dell'« uomo selvaggio » di VOLTAIRE.

In sostanza, la tesi dell'uguaglianza delle intelligenze e dell'uguaglianza delle volontà è alla base di tutto il diritto pubblico del cosidetto « Stato Moderno » e del regime della democrazia rappresentativa. E le conseguenze negative che se ne deducono sono impressionanti.

Per il sociologismo giuridico, tra l'altro, non può ammettersi la prevalenza di una volontà individuale su di un'altra volontà, vale a dire un « valore imperiale del diritto », appunto perchè tutte le volontà umane sono equivalenti. La norma « autoritaria » o « eteronorma » sarebbe incompatibile con la dignità della persona umana. Il « contrattualismo », cioè la formazione consensuale del diritto e quindi l' « autonomia o autocomando, era stato eretto a fondamento del sistema del diritto privato nei codici liberali. Oggi esso viene esaltato dai dottrinari dell'individualismo fino a volerne fare anche la base del diritto pubblico, come già lo era stato nelle varie scuole del giusnaturalismo. Con SPENCER, su tale punto, si è ritrovato d'accordo DUGUIT (1). Questi ha preteso di accertare la tendenza in atto a trasformare la legge in una manifestazione contrattualista, secondo gli schemi di quel « contratto collet-

(1) *Les transformations du droit public*, 1925.

tivo » che il sindacalismo giuridico aveva tentato di elaborare nel quadro della cosidetta libertà sindacale, e che nel pensiero di lui avrebbe dovuto adottarsi come unica fonte della legge. E non ha avvertito che il contratto non crea di per sè alcun potere e quindi non crea alcuna norma, dacchè senza un potere non vi può essere regola cogente. D'altronde l'omogeneità implicherebbe l'« autarchia », vale a dire la sufficienza di ciascun individuo a raggiungere il proprio fine coi propri mezzi e in tal caso ancora il contratto non avrebbe alcuna possibilità, perchè mancherebbe la materia stessa da contrattare. « L'unica conclusione logica sarebbe quella egoistica o anarchica » (1).

Sull'argomento della eterogeneità la dottrina fascista non potrebbe essere più esplicita. MUSSOLINI ha protestato che « non vi sono due sole classi sociali, ma infinite ». Ha affermato « la disuguaglianza irrimediabile e feconda e benefica degli uomini, che non si possono livellare attraverso un fatto meccanico ed estrinseco come il suffragio universale » (2). Ha precisato, nell'insediare le « Corporazioni », nel marzo 1934, che: « L'uguaglianza di base non esclude, ma anzi esige la differenziazione nettissima delle gerarchie dal punto di vista delle funzioni, del merito, delle responsabilità ». E, come presto vedremo, il presupposto di una fondamentale diversità nell'attitudine a volere, cioè a svolgere la propria personalità, è indispensabile a concepire il fenomeno del regime, che è quanto dire lo Stato nel suo atteggiamento dinamico e a spiegare le regole proprie all'attuazione dello Stato Nuovo.

§ VIII. — L'INTEGRAZIONE.

39. L'esistenza di un aggregato sociale qualsiasi, di una qualsiasi formazione umana, non può certamente intendersi alla stregua del fenomeno della eterogeneità, perchè questa,

---

(1) B. CROCE, *Etica e Politica*, 1931, pag. 226.
(2) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 71.

tendenzialmente scinde i singoli l'uno dall'altro, cioè promuove tendenze di disgregazione o movimenti centrifughi, quando una qualunque « forma » implica un processo di coesione che la crei e che ne assicuri la persistenza.

Il PARETO ha voluto spiegare il risultato della coesione sociale alla stregua di alcune « forze direttive », da lui indicate col nome di « residui di conservazione degli aggregati ». Per l'appunto questi « residui », operanti in senso inverso alle spinte che suppose provenissero dall'eterogeneità, e che egli stesso ha denominato « residui di combinazione », determinerebbero le situazioni di equilibrio che interessano la « forma della società ». In altre parole, ogni aggregato sociale si presenterebbe, secondo la considerazione positivista dell'illustre sociologo, come il risultato di una « forza d'integrazione » operante in perenne conflitto con la « forza di eterogeneità ».

La legge di integrazione era stata identificata dallo SPENCER in quella che sarebbe fondata sulla « necessità delle relazioni » e si esprimerebbe in una « funzione internunciale » iperorganica. La virtù di questa legge proverrebbe dalla forza universale della legge di evoluzione. « L'evoluzione determina differenze che stanno in rapporti definiti, differenze di cui ognuna rende possibile le altre» (1). «L'integrazione è il carattere primario dell'evoluzione » (2). Dalla omogeneità semplice incoerente, inarticolata e caotica si arriverebbe, dunque, alla eterogeneità complessa, coerente, articolata, i mezzi della quale sono coordinati al fine attraverso una serie di trasformazioni; si passerebbe, cioè, ad « un'organizzazione » sociale, che sarebbe un mezzo dell'azione combinata.

40. Ma qual'è la funzione del fattore politico in tale processo? Il « pensiero moderno » in prevalenza identificò lo Stato, nel suo tipo politico, colla violenza e colla guerra e dette alla domanda, per bocca dello stesso SPENCER, una

---

(1) H. SPENCER, *Principi di sociologia*, I, § 217.
(2) *Ibid.*, § 228.

risposta negativa. Questi ammise che era impossibile spiegare le civiltà storiche senza l'intervento dello Stato, autore della disciplina; per la quale la mente fantastica dell'uomo primitivo sarebbe stata fissata in applicazioni di intelligenza riflessa. Ma per l'avvenire egli preconizzò l'avvento di un'organizzazione umana scevra di qualsiasi elemento coattivo, vale a dire politico, quale svolgimento della legge del progresso.

Invece le rivoluzioni nazionali e popolari in corso rivendicano la necessità dello Stato in modo categorico e postulano che la valentìa militare è il fondamento di ogni capacità politica, assumendo con valore dogmatico il concetto di guerra. Lo stesso nome di « società » deriva dal nome di *socius* in contrapposto a quello di *hostis*. VICO aveva detto che le guerre avvengono « onde le nazioni riposino sulla certezza dei loro Imperi » (1). La nuova scienza dello Stato ritiene, pertanto, inefficace ogni pretesa forza istintiva per ottenere il risultato di una forma sociale superiore, cioè « civile », così come ritiene a tale effetto inabile la virtù di puri motivi razionali; ma respinge l'ipotesi che il concetto di potere si possa ridurre a quello di servizio pubblico e la figura dello Stato a quella di un consorzio di aziende. « La amministrazione delle cose » — ha detto MUSSOLINI — è una frase priva di senso quando voglia giustificare la negazione dello Stato » (2). Indispensabile è il fattore volontario della politica, cioè lo Stato, che è legato indissolubilmente al fenomeno della guerra.

Scrive il MURCHISON (3), « Los Angeles... è certamente un bell'esempio di coesione sociale... se però, anche per breve tempo tutte le leggi perdessero il loro valore colà e non vi fosse più polizia, nè forza pubblica, la coesione sarebbe così fatta, l'amalgama così bene riuscita, che i bravi cittadini di Los Angeles, come del resto di qualunque altra città del mondo, si deprederebbero e si ammazzerebbero tra di loro ».

---

(1) G. B. VICO, *Scienza Nuova*, IV, pag. 535.
(2) *Scritti e Discorsi*, VI, pag. 292.
(3) G. MURCHISON, *The psychology of political domination*, 1920.

Effettivamente, l'organizzazione civile ha per fondamento l'esistenza del potere politico, cioè di uno Stato, il quale sorge e si pone soprattutto come esigenza di difesa del gruppo contro il nemico esterno, vale a dire come «forza». In questo senso si può dire che lo Stato è « guerra cristallizzata ». Se però non esistesse il perenne richiamo alla necessità della lotta quotidiana, le attitudini di volontà degli individui, verrebbero meno e con esse la possibilità di una qualsiasi specificazione di un potere direttivo e di una qualsiasi disciplina di solidarietà. Vedremo, nel corso del presente lavoro, come la forza non debba essere confusa colla violenza e come il fondamento del potere sia la forza sì, ma in quanto essa assume il carattere spirituale dell'autorità (1). Intanto precisiamo che senza il fattore politico, cioè senza il potere, non è possibile raggiungere il risultato della integrazione sociale.

E per vero, l'integrazione non può venir condotta soltanto in un senso, per così dire, orizzontale; in quello, cioè, della « coordinazione » delle attitudini individuali, in linea di associazione consensuale, secondo le presunte ragioni di affinità tra i singoli, categoria per categoria, come vorrebbero gli utopisti del « solidarismo » e del « corporativismo puro ». In tal modo non sarebbe possibile raggiungere un qualsiasi risultato organico, unitario, come è quello dello Stato, in quanto entità sociale trascendente. Occorre il processo pure della « subordinazione ». La quale, per l'appunto, non può ottenersi senza l'intervento di volontà superiori che agiscono sulle volontà inferiori con procedimenti accentrati in senso verticale, al fine di unificare i risultati delle attività individuali in un obbiettivo estrinseco. Il momento conclusivo dell'integrazione non è conseguibile che per virtù del potere ordinato in gerarchie, e perciò del fattore politico, vale a dire dello Stato, che in definitiva altro non è, a sua volta, se non il risultato stesso del processo dell'integrazione in quanto organismo morale della vita di un Popolo.

---

(1) Cfr. nn. 157, 158, 223.

Il concetto della necessità dello Stato nei suoi attributi militari e dell'indispensabilità del fattore politico per ottenere il risultato di un'organizzazione civile, secondo quanto meglio esporremo a suo luogo, è consono appunto al tenore concreto, realistico, dinamico del nuovo ideale. E sopratutto è consono al carattere etico di questo; poichè l'esercito è fondato sul dovere, non sul diritto e al dovere non più al diritto si richiama il nuovo ordine di vita che è aperto dalle rivoluzioni nazionali e popolari in corso nel mondo.

41. Per riassumere: la coordinazione e la subordinazione, delle attività umane, realizzabili per metodi tecnici diversi, sono i due momenti che si completano nel risultato della integrazione, la quale va intesa come la manifestazione tipica del fattore politico e nel medesimo tempo come la causa generatrice dello Stato. La necessità della integrazione « politica » non è affatto eliminata dal « progresso », per ciò che questo determina l'aumento dell'eterogeneità nelle società umane. Falsa è dunque la proposizione del « pensiero moderno » quanto alla possibilità meccanica di una integrazione « razionale » e di una progressiva eliminazione dello Stato quale organismo etico-politico.

Lo studio dell'integrazione politica è presentemente ripreso con interesse anche da scuole democratiche (1) o cattoliche (2), col proposito di tener conto anche dei fattori spirituali che determinano il fenomeno dello Stato. Però tali indirizzi danno ancora prevalenza eccessiva al momento della coordinazione, il che diminuisce in essi la comprensione del fattore politico.

La nuova scienza dello Stato, per contro, possiede una compiuta consapevolezza del fenomeno dell'integrazione, tanto sotto il profilo politico quanto sotto il profilo morale. Attraverso l'integrazione lo Stato effettua la creazione di sè

(1) Hubert, *Le principe d'autorité dans l'organisation démocratique*, 1926.

(2) Llorenz, *La autonomia en la integración política*, 1932.

medesimo, ad un medesimo tempo che la creazione di un tipo di civiltà. L'elemento della forza, traducendosi in fiducia e in consenso della massa, si trasforma in risultati di valore morale. E in definitiva è proprio su questi risultati che si fonda l'autorità, cioè la potenza stessa, dello Stato. Dalla polvere degli atomi individuali sorgono le nazioni, che sono le grandi personalità della storia, mercè il processo dell'integrazione. Per questo si compie la *reductio multitudinis ad unitatem*; vale a dire la conquista di quella unità che segna l'apice della personalità umana. Tale è il titolo della giustificazione spirituale dello Stato, e quindi della potenza e della forza, che nello Stato si sostanziano.

Lo Smend (1) indica l'integrazione come « l'insieme dei processi diretti a creare l'individualità di un Popolo ». In questo senso noi possiamo pure definirla, riferendola al fattore politico, e procedendo alla stregua di tale definizione all'esame della teoria del regime per cui ci vien dato di valutare appunto i metodi per i quali l'integrazione si compie in una determinata comunità politica particolare.

IX. — La teoria del regime.

42. La definizione generica dello Stato, da noi ritenuta provvisoriamente nei termini riferiti al n. 32, implica il riconoscimento di un nesso connettivo tra il dato del «territorio» (elemento geografico) e quello della «popolazione» (elemento demografico). Per tale nesso la massa demografica si fissa sul suolo e si assesta in forme di vita civile. In merito al tenore di questo nesso, però, non vi è accordo tra coloro che studiano lo Stato sotto il profilo razionale e che, come abbiamo già avvertito, sono i «giuridicisti». I più lo sognano nella « forza del diritto » (Romano). Altri lo indicano nella *affectio societatis* o *utilitatis*, con richiamo al concetto sociologico delle forze psichiche. La dottrina politico-nazionale aderisce al

(1) R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928.

concetto di coloro che vedono tale nesso nella « forza di governo » e propone per designarlo la parola « regime ». Che poi il nesso politico si esprima in un ordinamento giuridico e che « la presenza di un ordinamento giuridico sia il dato distintivo dello Stato » (1). è una constatazione che non autorizza affatto a ridurre al diritto il problema dello Stato e a presentare come sufficiente alla spiegazione dello Stato una definizione giuridica dello Stato stesso.

La parola « regime » non ha ottenuto ancora una sufficiente definizione nelle discipline morali, sebbene la si trovi usata largamente nei pubblicisti medievali da San Tommaso a Bartolo e, nel periodo successivo alla rivoluzione francese, da Tocqueville a Taine. Alcuni parlano di « regime » per designare il « tipo del governo » (regime monarchico, regime repubblicano); oppure il « fatto del governo » (nuovo regime, ecc.). In senso tecnico-giuridico per Jellinek avrebbe significato « l'attività libera del governo nella sfera dell'amministrazione ».

La rivoluzione fascista ha portato la parola « regime » alla ribalta della letteratura politica; ma tuttavia molti la scambiano ancora con il concetto di « partito fascista » o con quello delle così dette « istituzioni politiche » promosse dal Fascismo. Ha tentato Panunzio (2) di elaborare il concetto sotto un profilo del tutto restrittivo, in riferimento al fatto di una « rivoluzione ancora in corso » o, se più piace, in formazione. Regime dunque, in questo senso, non sarebbe che « lo Stato in un suo momento » cioè, « lo Stato in formazione ». Ma è questa una interpretazione, come ammette lo stesso suo autore, addotta in rapporto al processo di formazione dello « Stato Fascista », e pertanto di valore contingente. Di più, e questa è la ragione per cui noi non possiamo accoglierla, essa svisa la realtà dinamica dello Stato che in ogni momento si travaglia nel perfezionare e nel difendere il proprio assetto e il proprio tipo. Donde la necessità di mantenere sempre

(1) E. Crosa, *Diritto costituzionale*, 1937, pag. 31.

(2) S. Panunzio, *Teoria generale dello Stato Fascista*, 1937, pag. 261 e segg.

accesa «la fiamma dell'idea» che, invece, lo scrittore ora citato pensa debba a un dato momento « esaurirsi nell'ordinamento giuridico », nel quale egli persiste a voler identificare lo Stato, secondo l'errata visuale del giuridicismo. Verosimilmente, per lui, lo Stato potrebbe rimanere « fascista » anche se quello che egli chiama il « regime fascista » avesse cessato di esistere e di operare!

Nel linguaggio comune, fuori dei settori delle scienze politiche e giuridiche, per « regime » si suole indicare l'insieme delle regole e delle condizioni che riflettono l'andamento di un fenomeno. Così si parla del « regime di una macchina » o del «regime delle acque». Nel volume XVIII dell'*Enciclopedia Italiana* troviamo scritto: « È vocabolo che nelle scienze fisiche si usa per indicare l'andamento di un fenomeno nello spazio oltrechè nel tempo ». E poi: « Come è usato in biologia il regime è il trattamento cui è sottoposto l'organismo e per effetto del quale questo funziona con certe caratteristiche ». L'*Enciclopedia* non riporta il significato della voce per le scienze politiche e nemmeno per quelle giuridiche. In ogni modo è chiaro che la parola regime ha prevalente carattere teleologico, cioè politico. Ad essa si accompagna il senso del movimento e quello della determinatezza, che precisamente intendiamo attribuirgli, parlandone come del processo di volontà per cui si compie l'integrazione del Popolo nello Stato.

Da tale punto di vista il regime può ritenersi la costituzione vivente di uno Stato, in rapporto ai processi di forza politica, cioè **l'insieme di tutte le energie di una popolazione considerate nel loro movimento per l'attuazione dello Stato,** nel diverso contributo e nelle diverse attitudini proprie a ciascun individuo e nel risultato complessivo che esse raggiungono. Il significato del concetto di regime trascende, quindi, quello di « governo » che riguarda una sola posizione, quella delle volontà dirigenti. Al concetto di regime è, peraltro, estranea ogni nozione di legge o forza sociale nel senso patrocinato dai cultori della scienza sociologica. I fenomeni del regime sono esclusivamente fenomeni di forza politica; cioè di volontà, di suggestione e di coscienza.

Valore assai prossimo, a questo da noi indicato, nella odierna letteratura nazionalsocialista viene assumendo il concetto di ***Bewegung***, colà, peraltro, riferito a una nozione dello Stato (***Staat***) notevolmente diversa dalla nostra.

La nozione di regime si precisa sulla base di tre elementi: «la classe politica»; la «massa politica»; la «formula politica».

a) la classe politica:

43. Il problema è d'importanza capitale. Riconoscere la necessità di una «classe politica», cioè di un certo numero di individui dotati di attitudini direttive, nella struttura di un regime politico, significa porsi così contro le tesi autocratiche come contro le tesi democratiche. Le prime vorrebbero assumere la sufficienza di una unica volontà a tutto il compito politico. Le tesi democratiche, poi, attraverso la cosidetta «razionalizzazione del potere», chiamata anche «tecnica della democrazia» (MIRKIN-GUETZÉVITCH), vorrebbero pervenire addirittura allo «sradicamento della classe politica» (1).

Di certo è indispensabile la funzione qualificata di un «Capo». Tale funzione, precisandosi in quella di «fondatore», secondo MACHIAVELLI, o di ***instituteur***, secondo ROUSSEAU, assume eccezionale valore nel processo dello stabilimento di un regime. MACHIAVELLI venerava i fondatori di uno Stato che egli identificava coi legislatori. «Non è esaltato alcun uomo tanto in alcuna sua azione, quanto sono quelli che hanno con leggi o con istituti riformato le repubbliche e i regni» (2). La figura del «Capo» in tali circostanze è quella di un grande assuntore di funzioni storiche (***Duce: Führer***) e rileva soprattutto in rapporto alla invenzione della formula politica, come si vedrà fra poco.

Il compito delle grandi personalità storiche è rivendicato dal pensiero politico nazionale come massima espressione della dignità umana, a differenza di ciò che professavano e professano le dottrine liberali e quelle marxiste. Dalle prime

---

(1) G. RENSI, *La democrazia diretta*, 1926.
(2) *La riforma di Firenze*, V.

il fatto del governo si voleva ridurre al gioco del meccanismo costituzionale, mosso da una volontà astratta, secondo la finzione giuridica della sovranità dello Stato. Per le seconde i grandi uomini sarebbero appena un « concentrato delle condizioni collettive ». Lo storico ufficiale sovietico POCROVSKI, per spiegare alle masse proletarie la parte avuta da LENIN nella creazione dello « Stato dei Sovieti », dice: « Noi non vediamo nella personalità ciò che crea la storia: per noi la personalità non è che l'apparato mediante il quale la storia funziona. Verrà forse il tempo in cui si potranno fabbricare artificialmente questi apparati, come noi oggi fabbrichiamo i nostri accumulatori elettrici » (1).

44. Si esclude, però, che il fatto del governo possa riassumersi nell'azione di un solo uomo, per quanto eccezionalmente dotato, quali che siano e possano essere i miti politici che sostengono il regime o le finzioni giuridiche escogitate per giustificare il titolo del potere. Nello stesso modo si deve, per altro, escludere che il governo possa essere esercitato da tutti i cittadini, giusta la tesi della « democrazia diretta ». In sostanza, quello del governo è sempre un « fatto minoritario », secondo i rilievi del MOSCA. È sempre il fatto di un « piccolo nucleo » secondo la frase di MUSSOLINI. Tale suona la così detta « legge minoritaria del potere ».

Ma ciò che importa per identificare il tipo di un regime, secondo il motivo del movimento, non è tanto la estensione maggiore o minore della classe politica, quanto il processo di variazione, ossia di rinnovamento, di questa classe. Il fenomeno fu indicato dal PARETO con il nome di *circulation des élites*, in rapporto alla condizione della variabilità, accennata al n. 37.

Per le tesi aristocratiche la classe politica dovrebbe avere carattere « gentilizio », cioè sarebbe fondata sul titolo della discendenza. Per la prassi liberale delle origini avrebbe dovuto essere stabilita sulla proprietà, con carattere « censitario ».

---

(1) R. FÜLOP-MILLER, *Capitani, fanatici e ribelli*, ed. it., 1936, pag. 284.

I sistemi autoritari, per contro, hanno spesso cercato di ridurre la classe politica alla burocrazia. E tale, anzi, è la loro meno felice inclinazione; perchè conduce all'irrigidimento del sistema. Le tesi bolsceviche vorrebbero confondere la classe politica con la « classe proletaria » nell'esperienza transitoria dell'Antistato sovietico. In ultima analisi manca alle varie posizioni del pensiero individualista una chiara nozione della classe politica che esse, anzi, son indotte a negare nelle loro estreme conclusioni.

Invece, la dottrina politico-nazionale afferma la necessità di una classe politica, non soltanto; ma afferma che questa è « volontaria », cioè si determina in virtù di una vocazione individuale, sulla base delle maggiori attitudini di alcuni individui in confronto ad altri a compiere gli atti della integrazione. Per il che occorre non soltanto una maggiore potenza di « volontà », o *vis agonalis* ma anche una maggiore « intelligenza »; cioè attitudine a conoscere i problemi generali o d'insieme e, in ultima analisi, una superiore comprensione del fine dello Stato e un più chiaro apprezzamento del bene comune (1). Se la « classe politica » si intende così, si viene ad eliminare la infatuazione del preteso « governo degli interessati » e quella del « governo dei tecnici » e dei « competenti ». Tesi simili si sostengono dall'interpretazione socialdemocratica del costituzionalismo liberale e da alcuni vengono presentate a titolo di organizzazione del corporativismo fascista, mentre sono soltanto indice del persistere di una mentalità materialista. La esperienza della « Società delle Nazioni » ha dimostrato che i tecnici e gli esperti hanno tediato l'umanità.

Nel quadro di una democrazia integrale, quale per l'appunto la democrazia si presenta nelle comunità moderne, il problema della classe politica, e soprattutto quello della circolazione della classe politica, hanno un valore fondamentale. Infatti, osserva il MANOILESCO (2): « Non si saprebbe nemmeno immaginare ai nostri giorni uno Stato composto

---

(1) Cfr. n. 227 e segg.

(2) M. MANOILESCO, *Le parti unique*, 1936, pag. 96.

unicamente del governo e dei suoi funzionari ». Occorre che la classe politica possa rinnovare di continuo le proprie attitudini nell'esercizio di una opera di integrazione così vasta e complessa e piena come quella che le è imposta dalle condizioni di un corpo sociale, vasto, multiforme e in perenne moto di trasformazione, quale è quello delle attuali comunità civili. L'argomento sarà ripreso e svolto nella III Parte del presente lavoro trattando dell'attuazione dello Stato.

b) La massa politica:

45. Si è già detto che la scienza politica, nella sua riduzione allo studio del fenomeno governamentale, aveva avuto il torto di svalutare la funzione delle masse nel processo politico. Anche la teoria del MOSCA sulla classe politica ha il difetto di considerare la classe politica come isolata e sovrapposta meccanicamente alla popolazione governata. In realtà, non si può affatto ridurre la massa, o moltitudine, ad una posizione passiva, inerte. Occorre distinguere, come vedremo meglio fra poco, tra la « massa politica » e la « massa demografica » e rilevare l'importanza che ha la prima nel processo politico. La « massa demografica » è l'insieme amorfo e inerte della moltitudine. La massa politica invece sorge come risultato di una positiva « iniziazione politica », la quale spetta agli elementi della classe politica. In tale qualità essa esercita una influenza indiscutibile sull'indirizzo di quella impresa di civiltà per la quale sorge ed esiste lo Stato.

Sotto il profilo generico, di una considerazione sociologica, la massa è quella che sopporta l'onere del travaglio di produzione dei beni intellettuali, morali e materiali sui quali si applica la struttura organizzativa dello Stato. Artisti, letterati, scienziati, imprenditori e lavoratori di ogni categoria, concorrono a determinare la marcia della storia; perchè senza il loro contributo non si ottiene alcun risultato di civiltà. Ma sotto il profilo propriamente politico deve tenersi conto anche dell'influenza che la massa esercita sempre, in misura più o meno intensa, sul fenomeno della potenza. La quale non è « onnipotenza » e non può mai operare contro le condizioni

sociali elementari del gruppo. Ben osserva Dicey (1) che « non esiste ordinamento, per quanto dispotico, che possa prescindere da una massa politica, per quanto ristretta. Il Sultano di Egitto poteva condurre i suoi sudditi inoffensivi come masse brute; ma i suoi *mamalucchi* doveva guidarli coll'opinione ».

Precisamente dalla volontà politica che si manifesta come « opinione » non possono prescindere coloro che esercitano, o aspirano ad esercitare, la direzione del gruppo. Si tratta in questo senso, di fronte alla « volontà attiva » che qualifica la classe politica, di riconoscere una « volontà di adesione » (opinione pubblica), senza la quale l'impulso della classe politica si perde nel vuoto o rimbalza contro di essa. Ed in questo senso si può parlare di una vera e propria « forza di massa » che è pur sempre risultato di manifestazioni della volontà e che si contrapporrebbe, salvo ad integrarsi reciprocamente, con la forza minoritaria della classe politica. Si è bene osservato: « La forza di massa si esprime nella designazione in forma negativa che meglio di una volontà è intuizione di una necessità e di una determinazione naturale e che come volontà si presenta soltanto nel fatto di accettare le determinazioni della forza minoritaria » (2).

In sostanza, la forza politica ha la sua origine nella coscienza di massa. Essa è il risultato di una valutazione di attitudine politica compiuta dalla massa a favore dei suoi reggitori. Naturalmente in una comunità progredita il concetto di forza acquista un significato morale e si eleva a quello di « autorità ». Allora si trasferisce dai singoli uomini della classe politica alla formula politica che essi rappresentano e difendono. La compagine di un regime è tanto più salda, specie nei conflitti internazionali, quanto più estesa è la massa politica delle corrispondenti comunità e la coscienza in questa dell'autorità del regime. Tale è il senso realistico della « volontà popolare » nel quadro della nuova scienza dello Stato. Esatto, anche letteralmente, è che la fonte dell'autorità sta nel Popolo.

---

(1) A. V. Dicey, *Law and public opinion*, 1913.

(2) A. De Valles, *Teoria giuridica dell'organizzazione dello Stato*, 1936, I, pagina 28.

46. Effettivamente, il problema della «massa politica» assume un significato diverso nelle presenti condizioni della civiltà. Oggi si comincia a riconoscere la necessità di dare un altro fondamento alla cosidetta « volontà popolare ». Come la volontà di adesione e quindi la forza di massa si possa esplicare con regolarità, senza dar luogo a conflitti, nei confronti della volontà di direzione, tale è l'argomento di tutte le teorie del cosidetto « governo rappresentativo ». Il costituzionalismo dottrinario del secolo scorso, per altro, ebbe il torto di travisarlo nell'elettoralismo e nel parlamentarismo, e di arrivare fino all'assurdo proposito di affidare alla massa, sia pure indirettamente, la direzione dello Stato.

Teoricamente la massa, in quanto complesso degli individui, veniva messa in tal modo al di sopra dello Stato. Di fatto essa era lasciata fuori dello Stato, essendo ridotta al compito di « massa elettorale ». Ai fini dell'integrazione quale noi la concepiamo, infatti, passa in seconda linea il valore delle manifestazioni formali di volontà, mentre la dottrina individualista riduceva a queste la collaborazione della massa con le intermittenti e caotiche operazioni elettorali, in ossequio al dogma del suffragio. Alla procedura formale dell'elezione, alla disordinata e irresponsabile polemica del giornalismo, alla rissa dei partiti politici, agli intrighi delle società segrete, si restringevano i mezzi e i compiti della integrazione nel relativo sistema. In tali termini veniva meno persino la possibilità di ammettere l'opera della integrazione e di apprezzare, come si è visto, la funzione della classe politica.

Il Leibholz (1) sostenne che « i motivi e i criteri dell'integrazione sono diversi per il regime fascista in confronto a quelli dei regimi individualisti ». Sarebbe più esatto dire che ai regimi individualisti mancava del tutto la coscienza del fenomeno. Nel sistema della democrazia sociale, sotto la formula della « libertà sindacale », la lotta di classe è stata addirittura elevata a concetto di governo, sebbene di ogni governo essa sia la negazione.

---

(1) G. Leibholz, *Das Wesen der Repraesentation*, 1929.

Per il pensiero individualista vale il dogma della autodecisione individuale. L'azione del governo dovrebbe essere circoscritta allo scopo « di porre le condizioni *esterne* necessarie per la vita e il progresso del popolo, in modo che in questo gli individui possano svolgere la loro attività nel modo più pieno per i fini della propria esistenza » (1). Dovrebbe, cioè ridursi ad un'azione esterna, esercitata sull'ambiente, non sull'uomo, cui si limiterebbe appena, mediante l'istruzione pubblica, a offrire i mezzi tecnici per vincerne le difficoltà. Si comprende per ciò come venga meno per il pensiero individualista la possibilità di assurgere a una concezione soddisfacente dell'integrazione.

47. Per contro, nella coscienza delle rivoluzioni nazionali e popolari il compito della classe politica di fronte alla massa politica diventa un compito positivo e attivo, che in nessun modo nelle condizioni presenti dello spirito dei popoli può ridursi alla « dominazione », e che si esplica attraverso procedimenti « oggettivi » e « soggettivi ». I primi sono diretti ad attuare le condizioni materiali dalla coesione nazionale. I secondi sono diretti alla formazione nazionale, operando sull'intelligenza e sulla coscienza degli individui. Essi tendono essenzialmente a trasformare il timore in fiducia, la « sottomissione » in « adesione » e l'unità meccanica in unità spirituale.

Negazione assoluta del concetto di regime, nonchè di quello di classe politica, si era affermato il marxismo colla sua teoria della « massa sociale », o « massa proletaria », destinata nel suo fatale incremento a schiacciare « la sovrastruttura » dello Stato e a dissolvere le comunità politiche nel comunismo anarchico universale (2). Riservandoci di illustrare, nella parte che concerne l'attuazione dello Stato, il particolare valore dei metodi di collaborazione e di compenetrazione che caratterizzano l'organizzazione dello Stato Fascista, ora diciamo che le rivo-

---

(1) O. RANELLETTI, *Istituzioni di diritto pubblico*, 1930, pag. 52.
(2) Cfr. n. 11.

luzioni nazionali affermano, invece, il concetto di una « massa nazionale » o « massa politica ».

Una democrazia integrale, come lo « Stato moderno » si proponeva di realizzare nel mondo del diritto e come le rivoluzioni nazionali e popolari vogliono realizzare nella realtà della nazione, non può raggiungersi se non a costo di una eccezionale applicazione attiva dei motivi e dei metodi dell'integrazione. In tali metodi assume primaria importanza quello « formativo » dell'« educazione nazionale »; il quale reclama, per l'appunto, una serie di atti di iniziazione e di convinzione esercitati sullo spirito.

Il problema costituzionale del tempo presente è quello di « immettere e far circolare il popolo nello Stato » come si è espresso MUSSOLINI. Per il che occorre richiamarlo a un ordine trascendente di principî e quindi a una « vita morale ». Il popolo vuol essere educato e deve essere educato: tale è il primo compito della classe politica. Per questo appunto occorre dare all'obbiettivo dell'integrazione il massimo riconoscimento e attuarne il processo con la più grande estensione e intensità. Il che rileva in modo particolare in rapporto alla divulgazione e alla difesa della « formula politica ».

c) *La formula politica:*

48. Secondo MOSCA, cui spetta il merito della parola, la « formula politica » sarebbe « la base giuridica e morale su cui ogni società poggia il potere della classe politica » (1). Per noi la formula politica è l'idea intorno alla quale si opera la collaborazione tra la classe politica e la massa politica e per la quale si stabilisce il valore dell'ordinamento politico e giuridico dello Stato. Vedremo che tale formula, in quanto si eleva a una concezione del mondo comune a più Popoli, acquista il valore proprio di una « idea di civiltà mondiale » e promuove la missione imperiale del Popolo che l'ha elaborata e che l'afferma. In altre parole, la formula politica esprime l'« idea di vita » che viene attinta per intuizione ed ha un valore

(1) G. MOSCA, *Teorica dei Governi*, 1.

esclusivamente soggettivo nella coscienza di coloro che la ricevono. A differenza di ciò che si vorrebbe sostenere per il mondo fisico, il mondo morale, senza dubbio, procede, come già si è avvertito, per « rivoluzioni ». E queste sono promosse da una « rivelazione », che prende la sua forma concreta nella « formula politica » per ciò che si attiene allo Stato. Il compito dei grandi fondatori è quello appunto di portare agli uomini le rivelazioni che suscitano le rivoluzioni, promuovono la trasformazione dei regimi politici, creano gli Stati e generano le civiltà mondiali.

Dice Mosca, che la formula politica è difficilmente identica e che due o parecchie formule politiche hanno punti di contatto notevoli, oppure una rassomiglianza fondamentale, solo quando sono professate da Popoli che hanno lo stesso tipo di civiltà. Ciò significa che occorre indagare il valore spirituale della formula e non fermarsi ai termini letterali della sua enunciazione.

La formula politica in origine, nel processo di formazione di un regime, e perciò della instaurazione, fondazione o revisione dello Stato, o più esattamente di un tipo di Stato, è come la parola d'ordine che identifica il gruppo operante nella iniziativa politica. Diventa poi, attraverso la propaganda, una bandiera spiegata per acquistare l'adesione della massa. E quando la fondazione, o novazione, dello Stato, vale a dire la rivoluzione, è avvenuta, si trasforma in « principio costituzionale » ed in « principio di legalità ».

Il primo crea il tipo morale dello Stato, ponendosi come la « legge di vita » che regola la convivenza dei cittadini in quel determinato tipo di civiltà che in ciascun Stato si attua e che esprime una determinata interpretazione del mondo e della esistenza. Il secondo è la *lex fundamentalis;* cioè è la norma che sostiene e chiude l'ordinamento giuridico di ciascun Stato e pone la regola suprema di validità per tutte le manifestazioni di volontà che avvengono nell'interno di una comunità politica. Sotto il profilo dell'organizzazione, vale a dire dell'attuazione dello Stato, la formula politica, che in tal senso assume significato specifico, precisa anche l'assetto dei

rapporti fra i varî organi del potere politico e tra questi e i cittadini nell'interno dello Stato.

La formula politica identifica, dunque, nel medesimo tempo il tipo del regime, il tipo dello Stato e il tipo del governo. In quanto investe il principio costituzionale essa determina il cosidetto « tipo storico » dello Stato e ne dà la « definizione reale ». In concreto la sostanza di uno Stato è data dalla coscienza vivente nella massa della formula politica che ad esso è propria.

49. Si è voluto contrapporre le formule « metafisiche », alle formule « razionali ». Sarebbe facile dimostrare che le pretese formule razionali, sono postulati *a priori*, altrettanto indimostrabili quanto quelle derivate da un sistema religioso. Tra la formula teocratica della sovranità e l'idea della sovranità popolare nella sua riduzione individualista, che si atteggia come il *non plus ultra* del razionale, e MIRKIN-GUETZÉVITCH chiama « raziocrazia »; tra il diritto divino dei re e il diritto divino dei popoli, non vi è alcun divario sul punto del rispettivo valore scientifico. Vi è una mitologia democratica, con pretese razionali o razionaliste, come ci furono una mitologia teocratica e una regalista.

La verità è che tutte le formule politiche dipendono da una necessità, quella del sentimento; cioè dal bisogno che hanno gli uomini di sentirsi retti e uniti da qualche cosa che non sia la mera forza materiale, ma che nemmeno può essere la « ragione pura », sibbene deve essere la potenza di motivi sentimentali e affettivi. Lo Stato è « una creazione della volontà sostenuta dal sentimento ». E nessun rilievo ha il preteso valore « scientifico », o « logico », o « sperimentale », o « positivo » di una formula politica, se non per quanto può offrire argomento alla dimostrazione ed elaborazione di questa come dottrina e come cultura.

Nella sua sostanza lo Stato è, anche a dispetto delle illusioni razionaliste, una « etocrazia ». Il problema è quello di vedere se si tratta di un'etocrazia positiva, meritevole del nome tedesco di *Weltanschauungstaat* o di un'etocrazia ne-

gativa come quella espressa dall'«Antistato proletario». Giustamente il Mosca ha protestato contro la critica che vorrebbe presentare le formule politiche quali volgari ciarlatanerie escogitate per scroccare l'obbedienza delle masse. Esse rispondono a un'esigenza fondamentale dello spirito.

Il processo di integrazione assurge a un'opera di educazione precisamente in quanto intende a diffondere nella massa la coscienza di una certa formula politica. E il ritrovamento, o l'invenzione che dir si voglia, della formula politica esprime il punto in cui l'istinto della potenza raggiunge, con grado eroico, il vertice dei valori morali. Esso è il frutto di quelle divinazioni o intuizioni per cui il genio dei condottieri di Popoli si rivela in un'opera di creazione; opera morale e insieme di arte, per cui si può veramente ripetere che *lo « statista e il poeta camminano sul vertice dei Popoli »*.

50. La formula politica è l'idea di civiltà che esprime la realtà dello Stato in quanto unità concreta di vita collettiva. Attraverso la formula politica si identifica e si determina una «comunità particolare» in quanto coscienza dei fini comuni a una collettività organizzata di uomini. Ed altresì in quanto risultato, in un determinato ordinamento giuridico, delle manifestazioni di volontà compiute dai singoli che appartengono alla comunità e che questa realizzano.

Pertanto, la nozione di comunità particolare, in quanto è identificata dalla formula politica, si presenta come il dato, insieme di partenza e di arrivo, della nostra disciplina, secondo il metodo induttivo avanti esplicato. Il che vale sia rispetto al problema della « definizione » dello Stato, come rispetto al problema dell' « attuazione » dello Stato, ovverosia dell'organizzazione della comunità politica.

Come si è detto, la formula politica considera così il problema dei fini dello Stato, che è quanto dire, la « definizione reale », dello Stato come il problema dell'organizzazione, o attuazione dello Stato che essa pone in rapporto col primo. L'individualismo ha voluto giustificare il suo sistema della « democrazia rappresentativa » col ridurre gli obbiettivi della

comunità politica a quelli del diritto individuale e per ciò ha rinunciato a qualunque definizione reale dello Stato.

L'ordine nazionale, invece, deduce il proprio sistema gerarchico e istituzionale dalla proposizione dello Stato quale unità della vita civile, e valore assoluto dello spirito. E contro il programma bolscevico di una collettivizzazione dei beni materiali oppone, secondo il rilievo del MANOILESCO (1) il programma di una « collettivizzazione dei beni spirituali della nazione, la quale, non è una vana parola, ma una verità nuova, che il secolo XIX non avrebbe nemmeno potuto concepire ».

(1) *Op. cit.*, pag. 45.

CAPITOLO III.

Introduzione storica.

§ X. — La crisi dell'ordine individualista.

51. Il complesso dei fatti comprensibili sotto la designazione di « Fascismo », in quanto fenomeno della vita italiana presente, offre la possibilità di apprezzare uno dei più interessanti processi della trasformazione di uno Stato e della fondazione di un regime.

Potrebbe obbiettarsi, con qualche verosimiglianza, che il tempo per una storia del Fascismo non è ancora venuto, trattandosi di un processo che si trova ancora ai suoi inizi. «Chi fa la storia» — ha detto Mussolini — «non sente affatto il bisogno di scriverla... E poi non siamo che al principio » (1). Potrebbe rilevarsi anche l'estrema difficoltà, per chi vive nell'atmosfera creata dal Fascismo, di uscir fuori da una valutazione puramente episodica degli avvenimenti e per così dire, di ascendere dalla cronaca alla storia. Non ci preoccupa, naturalmente, la taccia della soggettività; dacchè la storiografia ha per noi esclusivamente un valore di rappresentazione. Tuttavia, se l'opera creatrice del Fascismo è sempre in corso, le condizioni necessarie per determinare il nuovo tipo dello Stato e quindi la corrispondente dottrina, che forma argomento del nostro studio, sono già in gran parte fissate. Ed è proprio in coerenza al nostro indirizzo « concreto » che ci è forza premettere all'esposizione teorica della dottrina l'esame delle sue cause generatrici e del significato che essa viene ad assumere nella trama della vita europea e italiana.

---

(1) *Scritti e Discorsi.* VII, pag. 224.

Bisogna ammettere, per altro, che la difficoltà del tema è innegabile; anche perchè il materiale scientifico disponibile è molto scarso e quasi si riduce allo studio che G. Volpe (1) e alla più recente opera dell'Ercole (2), di notevole valore sistematico ed esenti dalla retorica che affligge altri tentativi del genere.

52. L'introduzione storica s'impone pure per la necessità, a proposito del significato del Fascismo, di sgombrare una prevenzione divulgata da alcune correnti della letteratura nostrana. Vogliamo dire la prevenzione che il Fascismo sia appena un tipo di « liberalismo depurato », prevenzione coltivata da coloro che diremmo i « nostalgici della concezione liberale » (3). Per avventura la tesi ora indicata è più pericolosa di quanto appaia a prima vista. Sotto la seducente e, in apparenza bonaria, versione che presenta il Fascismo come uno sviluppo ed una prosecuzione del Risorgimento, si tenta in definitiva di escludere il valore rivoluzionario del Fascismo stesso. Si tenta cioè di ricondurre e di rinvolgere il Fascismo nel quadro di quelle ideologie che contrassegnarono il cosidetto « pensiero moderno », asserendo che solo per l'attuazione di tali ideologie, in Italia, si sarebbero ottenute l'indipendenza e l'unità politica della penisola nella seconda metà del secolo scorso, e che l'esistenza dell'Italia come Stato e quindi come Popolo è inscindibilmente legata allo spirito di esse.

Se questo fosse vero, però, verrebbe meno la ragione della nuova scienza dello Stato e di tutto lo sforzo di revisione che occorre imprimere agli studi morali e sociali. Il che, in sostanza, può ben ritenersi che sia l'obbiettivo che siffatto travisamento cautamente persegue col trasferirsi oggi nelle cattedre dell'insegnamento universitario, assistito da quella formidabile forza che è l'inerzia intellettuale, spesso complicata coll'orgoglio della propria coerenza scientifica, così diffuso

---

(1) G. Volpe, *Storia del movimento Fascista*, 1932.
(2) F. Ercole, *Rivoluzione Fascista*, 1937.
(3) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 424.

negli elementi addottrinati. Diciamo pure con MUSSOLINI: « Naturalmente i conservatori, i poltroni, i pusillanimi, gli uomini del tempo che fu non possono intenderci e noi li dobbiamo respingere spietatamente dalle nostre file e anche dalle nostre coscienze » (1).

Che la storia d'Italia cominci con le rivoluzioni liberali e sia tutt'una con la storia del liberalismo venne asserito, con motivazioni diverse, da B. CROCE e da G. GENTILE e da altri ancora e fuori e dentro le file ufficiali del Partito Nazionale Fascista. In tal modo, come si è avvertito si ottiene, però, di negare il valore rivoluzionario e costruttivo del Fascismo e la possibilità di una sua storia e di una sua dottrina. Anche più: si ottiene di estraniare dalla tradizione italiana tutto il passato romano e cattolico della nostra gente e quindi di impedire l'ascesa all'idea dell'Impero. Eppure il DUCE ha scritto: « La strada è aperta sul futuro, verso il quale urge tutto il Popolo italiano, che ha ritrovato, consapevolmente, nei segni del Littorio le testimonianze della potenza antica e la certezza della nuova » (2).

53. Veramente, meriterebbe la storiografia del nostro risorgimento, fin dalle origini, di essere ripresa sotto un angolo più strettamente nazionale e più sinceramente politico di quello che è in prevalenza seguito. Apparirebbe allora che i motivi libertari e individualistici hanno avuto nell'avvento dell'Italia a potenza unitaria un'efficacia inferiore a quella presunta. Il DUCE ha osservato: « Quanto all'unità italiana il liberalismo vi ha avuto un apporto, una parte, assolutamente inferiore all'apporto dato da Mazzini e Garibaldi che liberali non furono » (3). Secondo SOLMI: « la formazione della coscienza nazionale italiana appartiene al secolo XVIII ed è cosa quasi indipendente dalla rivoluzione francese » (4).

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 225.
(2) *Ibid.*, VIII, pag. 155.
(3) *Ibid.*, VIII, pag. 81 e seg.
(4) A. SOLMI, *Discorsi sulla storia d'Italia*, 1925, VI, pag. 163.

Comunque, i motivi individualisti, lungi dal promuovere la fase indicabile come «fase fascista», l'hanno provocata nei loro eccessi, a titolo di opposizione rivoluzionaria e ricostruttiva, in via di un appello che il Fascismo ha proposto contro quella formula politica dell'ordine individualistico che il pensiero moderno aveva esaltato fino a proclamarla «immortale».

Il «pensiero moderno», con le due «*Declarations des droits*» francesi (1789) e (1793), precedute, se pur con significato alquanto diverso, dalla «Dichiarazione di Indipendenza» degli Stati Uniti d'America (1774) e dal *Bill of Rights* (1688) della rivoluzione inglese, aveva precisato che l'uomo costituiva un fine in sè, e aveva affermato rispetto a ciascun individuo i principi dell'uguaglianza e della libertà. Senonchè l'ordine individualista non fu da tanto da poter attuare nel medesimo tempo i due principi assunti ad interpretazione del mondo e a fondamento di una pretesa «civiltà universale». È esatta la constatazione che il LUCIUS (1) documenta rispetto alla Francia: «I principi individualisti del 1879 non hanno consentito nè di restaurare lo Stato nè di garantire la pace sociale. Dopo un secolo e mezzo di sforzi vani l'opera è da ricominciare dalle sue basi».

Nello svolgimento dell'ordine individualista si devono distinguere due fasi:

a) quella del «liberalismo», nel senso proprio della parola, dominata dal preconcetto della libertà e concretamente dal motivo della proprietà privata;

b) quella della «democrazia» che volle invece dedicarsi allo svolgimento dell'uguaglianza e risultò di carattere prevalente «sociale», sotto gli auspici della plutocrazia.

Giusta la interpretazione ortodossa della dottrina individualista, il diritto al suffragio in misura equivalente per ogni cittadino, come mezzo per organizzare la funzione della cosidetta «volontà generale» e la libertà assoluta dei contratti,

---

(1) P. LUCIUS, *Un siècle et demi de révolution*, 1937. pag. 195.

avrebbero dovuto costituire i termini del sistema rispettivamente nel diritto pubblico e nel diritto privato.

Senonchè i canoni pubblicisti dell'ordine individualistico, ottennero soddisfazione con estrema lentezza per quanto riguardava il diritto di suffragio. Si avvertiva l'insanabile contraddizione che dall'esercizio di questo diritto sarebbe risultata tra il motivo dell'uguaglianza e quello della libertà.

I postulati economici dell'individualismo vennero accolti in gran parte dalle stesse monarchie assolute, ristabilite dopo l'ondata rivoluzionaria francese sul continente. (« Restaurazione »). Esse confidavano di conservare la loro autorità in grazia del proprio prestigio storico e della propria disciplinata burocrazia civile e militare, una volta che avessero soddisfatte le esigenze utilitarie della borghesia sul terreno del diritto privato.

Per contro, gli uomini medesimi dell'assemblea rivoluzionaria francese si erano affrettati a dichiarare che la qualità di elettore non sarebbe che « una funzione pubblica alla quale nessuno ha diritto e che la Società dispenserebbe secondo lo prescrive il suo interesse ». Le rivoluzioni liberali, nei paesi dove ebbero di poi successo le costituzioni scritte, non furono affatto larghe sull'argomento del diritto elettorale. Esse affermarono, bensì, lo « Stato rappresentativo », in base al concetto della « sovranità nazionale ». Però, misero al diritto di voto tali restrizioni da imprimere un carattere rigorosamente censitario al loro regime. In sostanza si cercò di far funzionare come classe politica una classe economica, mal definita come « borghesia » e qualificata dalla condizione di disporre della ricchezza, e in primo tempo di quella risultante dalla proprietà fondiaria. Sembrò perfino un'audacia l'ammissione del diritto al voto pel titolo costituito dal pagamento dell'imposta di ricchezza mobile.

Senonchè, è egli possibile stabilire un regime sulla unica base di una indefinita e materiale classe economica profondamente divisa nei suoi interessi e reggerlo sui motivi di una dottrina libertaria e ugualitaria?

54. La breve e vorticosa storia del preteso ordine individualista ci dimostra come la « Dichiarazione dei diritti » avesse tolto la possibilità morale di ogni gerarchia politica. E in particolare ci dimostra come, attraverso l'istituto del « parlamento », organo esclusivo di direzione politica, fosse venuta rapidamente meno anche la possibilità di formare quella coscienza unitaria della quale abbisogna una qualunque classe politica per identificarsi di fronte alla massa politica e per assumere, coi compiti direttivi, il senso di una storica responsabilità.

Proprio al culmine dei risultati « capitalisti » dell'ordine individualista proruppe la spietata protesta contenuta nel *Manifesto ai comunisti* (1848), a proclamare la lotta di classe e il fallimento delle ideologie del liberalismo. Il quale altro non seppe di poi se non esagerare, a titolo di correttivo delle proprie contraddizioni spirituali, l'applicazione dei suoi postulati giuridici, trasformandosi in democrazia. In definitiva il suffragio universale fu presentato come la panacea per tutti i mali. E finalmente, nei termini per i quali il diritto di voto viene attribuito a tutti i maschi maggiorenni, diventò effettivo (1).

A questo momento si sarebbe dovuto riconoscere raggiunta la pienezza dell'esperimento. Ma allora proprio ecco aprirsi la crisi insanabile del Parlamento, perno del sistema e barometro del regime. Con essa venne meno, nella maggior parte dei paesi europei, la stessa possibilità di una qualsiasi classe politica coerente intorno a una qualsiasi formula politica. Fu la ridda dei partiti (« partitismo »), complicata con l'anarchia dei sindacati (« sindacalismo »), ai quali la seconda interpretazione dell'ordine individualistico (democrazia sociale), era stata costretta a consentire la piena libertà di azione contrassegnata dall'« autodifesa di classe ». Nel medesimo tempo, infatti, che il dogma della « sovranità del numero » scopriva la propria vanità, il dogma della « libera concorrenza » corollario del diritto di proprietà, trasferito dai singoli ai

(1) Italia 1912, Germania 1919, Inghilterra 1924.

gruppi economici, conduceva alla ressa dei monopoli operai e dei monopoli capitalisti. Gli uni e gli altri procedevano colle proprie forze, dedotte dal peso delle masse e dalla concentrazione dei mezzi finanziari, alla conquista della classe e della professione.

Mentre l'esigenza di una disciplina nelle società moderne veniva portata al più alto grado, dall'intensificarsi della trasformazione industriale e degli abusi del capitalismo, l'apparecchio politico degli Stati si rivelava in pieno sconquasso. Cadevano a pezzi i sistemi tradizionali della coesione civile nell'ordine teorico e nell'ordine pratico. « L'idea democratica » — scrive MUSSOLINI — « che tante belle cose in origine ebbe a promettere e sembrò effettivamente, ma per breve tempo, potesse realizzare alcuna delle sue promesse, si è oramai dimostrata del tutto inattuabile » (1). La *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato*, compiuta dalla fosca rivoluzione Russa nel 1917, segnò la formale negazione di ogni principio di solidarietà civile. Nulla di comune poteva più esservi tra le classi di un medesimo Popolo. Situazione tanto più grave in quanto alle frontiere della civiltà europea, che fino a questo momento ha tenuto indiscusso il suo primato nel mondo, si sta levando la riscossa delle razze di colore e si chiudono gli sbocchi degli scambi economici.

55. Si spiega, pertanto, come lo spirito dei Popoli, disgustato dai risultati ottenuti dal sistema individualistico col suo costituzionalismo dottrinario e colla sua ideologia democratica, dovesse e debba sempre più aprirsi all'ansia di una nuova rivelazione. Il CROCE (1) pretende tratteggiare questa ansia con la qualifica di « attivismo ». Il quale, per lui, si ridurrebbe, « tolto quel fine di libertà che gli aveva dato il primitivo impulso, a un fare per il fare, a un distruggere per il distruggere, a un innovare per innovare, alla lotta per la lotta ». Egli aggiunge che « sarebbe, in questa traduzione e riduzione e triste parodia, che in termini materialisti si compie di un ideale

(1) B. CROCE, *Storia dell'Europa nel secolo XIX*, 1932, pag. 341.

etico, una perversione dell'amore per la libertà, radicato nel romanticismo morboso, già riaffacciatosi dopo il 1860, quale decadentismo alieno dalla politica, ma ora riversantesi, ciò che è più grave, nella pratica e nella politica ».

Senonchè, in tal modo il Croce rifiuta di constatare come lo stato d'animo dei Popoli di civiltà europea, da lui considerato nelle sue manifestazioni meno elevate di inquietudine e di incertezza, sia invece conseguenza della disastrosa pratica che si è fatta, durante un secolo, della libertà, concepita quale unico obbiettivo dello spirito, nei termini di un'interpretazione astratta e meccanica, sia idealista sia materialista, della vita. Il problema che il preteso « attivismo » pone è proprio quello di ritrovare l'ordine e l'armonia della vita in una più sana, realistica, volontaria ed energetica esperienza della vita stessa. E quindi in una nuova concezione della « personalità » e in una diversa interpretazione di quei due attributi della « libertà » e della « uguaglianza », che l'individualismo aveva preteso di concepire fuori dello Stato e contro lo Stato, e cioè fuori e contro ogni esigenza di concretezza. « Ora — ha detto il Duce — il liberalismo sta per chiudere le porte dei suoi templi deserti, perchè i popoli sentono che il suo agnosticismo nell'economia, il suo indifferentismo nella politica e nella morale condurrebbe, come ha condotto, a sicura rovina gli Stati. Si spiega con ciò che tutte le esperienze politiche del mondo contemporaneo sono antiliberali ed è supremamente ridicolo volerle classificare fuori della storia, come se la storia fosse una bandita di caccia riservata al liberalismo e ai suoi professori; come se il liberalismo fosse la parola definitiva e non più superabile della civiltà » (1).

§ XI. — L'Italia e il Fascismo.

56. Perchè poi la rivoluzione fascista e la riscossa nazionale-popolare siano avvenute in Italia prima che in altri paesi di analoga civiltà, giova ricercarlo nel particolare tenore che

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 81.

il sistema individualista, tardi e dal di fuori introdotto in Italia, aveva assunto rispetto a quello che deve ritenersi il segreto istinto politico o, se vogliamo, il fato del Popolo italiano, fato del quale questo Popolo appena oggi ricupera la consapevolezza.

Come abbiamo avvertito nel cominciamento del presente lavoro, il liberalismo e la democrazia non furono prodotti genuini dello spirito italiano, quintessenzialmente mediterraneo. Il sistema individualista si presentò come un complesso di contributi di provenienza inglese, americana, francese e, in linea accessoria, germanica. Quindi esso rimase estraneo al genio delle genti italiane. Le quali, nei precedenti cicli storici avevano perseguito ben diversi ideali ed erano state assorbite da un'impresa plurisecolare di civiltà mondiale. Alcuni, travisando il significato delle parole, vogliono indicare tale impresa come una missione «universalista», mentre fu quintessenzialmente concreta, nel suo obbiettivo «imperiale»: quello di perfezionare e di difendere nel mondo la identità dell'Europa.

Il processo della unificazione statale, che altrove si era avverato sin dal secolo XVI, fu impedito in Italia, fino oltre alla metà del secolo XIX, dai residui, pontifici e austriaci, del *Sacrum Imperium*. Il compito direttivo della nostra gente sembrò finito durante i primi tre secoli dell'epoca così detta moderna. Nel qual tempo le nuove nazionalità raggiunsero la loro formazione unitaria, con un processo che in varia misura e diverso modo, in Inghilterra e più tardi, in Francia, respingeva i principi spirituali elaborati da Roma.

Ma tale processo finì col concludere a motivi letteralmente «universalisti» per il loro svolgimento individualista, cioè astratto, nel disegno cosmico, che tentò organizzare la «Società delle Nazioni», dopo la guerra mondiale. Tracciato dal teosofo americano Wilson, imperniato sulla prevalenza dalle nazioni anglo-sassoni nel mondo, utilizzato dalla potenza britannica, il disegno della Società delle Nazioni è virtualmente diretto contro l'Europa stessa, di cui il significato è inesplicabile senza Roma. Siffatta è la situazione drammatica

nella quale versa il Popolo italiano che ha finalmente ricuperato oltre alla propria identità nazionale anche la coscienza della sua missione.

57. In Italia la prima riscossa del sentimento nazionale di fronte al predominio politico straniero, impersonato dall'Austria, in difetto di idonee tradizioni proprie, dovette, in parte, rifarsi ai presupposti individualisti elaborati dalle nazioni atlantiche. Con le armi francesi, che avevano colpito in modo irreparabile la classe politica del tempo, infeudata al sistema asburgico, le ideologie « occidentali » si vennero ad accreditare in alcune limitate zone della massa italiana. Esse valevano a scardinare il diritto storico, fondamento dei trattati internazionali che sbriciolavano la penisola.

Occorre, però, riconoscere che l'apporto decisivo alla impresa del Risorgimento fu quello promosso dalla rieducazione, avvenuta per iniziativa napoleonica, delle attitudini militari che si erano assopite in quasi tutte le regioni d'Italia dopo la perdita della loro autonomia. Le qualità militari sono elementi di primo ordine per la formazione di una efficiente classe politica; riprova che non si può separare il fenomeno dello Stato dal fenomeno della guerra. Fu la mobilitazione guerriera compiuta da NAPOLEONE I a dare la sveglia agli istinti politici del Popolo italiano. Ben CUOCO potè ammonire che « il più grande dei benefici di Napoleone fu questo; poichè l'Italia aveva bisogno di veder ridestato l'antico suo spirito militare, senza del quale non vi è mai nè vera forza nè durevole grandezza » (1). Le « mezze paghe » della *Grande Armée* si trovarono alla testa di tutti i moti carbonari e liberali della prima metà del secolo scorso volti all'unità d'Italia. E spesse volte esse si misero in aperto conflitto coi « giacobini »; come, più tardi, i fautori « costituzionali » dell'indipendenza, definiti quali « moderati », si ritroveranno in contrasto occasionale coi « radicali », più premurosi delle libertà individuali che non della libertà della patria. Nel proclama di Pietro Calvi agli insorti del

(1) V. CUOCO, *La politica inglese e l'Italia*, 1806.

Cadore si trova nettamente rivendicata l'autonomia dell'idea unitaria dell'indipendenza dal programma individualista della libertà.

Il vangelo dell'unità, affermato nelle congiure e nelle rivolte dai reduci delle campagne napoleoniche, e dagli elementi romantici della borghesia, finì coll'essere riassunto, sulla base di una magnifica tradizione militare e diplomatica, dalla dinastia di Savoia. A tali fattori, militari e statali, per nulla riducibili alle ideologie dell'individualismo, si deve in prima linea il felice risultato del risorgimento. Camillo Benso di Cavour fu il manovriero della forza politica che si era concentrata nel piccolo, ma solido, regno di Sardegna. Egli seppe prendere in modo deciso il sopravvento sui conati poco più che ribellisti della democrazia individualista. Il liberalismo fu per lui non un fine, ma un mezzo; sia pure che egli fosse convinto che in quei tempi il liberalismo conteneva un'idea forse indispensabile.

Le istituzioni rappresentative che vennero impiantate in tutta la penisola servirono all'unificazione monarchica. La quale venne compiuta formalmente colla proclamazione del nuovo « Regno d'Italia » (1861). Il credito di tali istituzioni fu dovuto quasi appena al nesso che si era scorto, fin dall'inizio, fra il problema della costituzione e il problema del riscatto nazionale, fra l'obbiettivo della libertà e quello della indipendenza. Il testo dello « Statuto », elargito al Regno di Sardegna il 4 marzo del 1848, e successivamente esteso alle altre regioni della penisola, dal Re Carlo Alberto, era stato ricopiato in fretta dai testi delle costituzioni francese e belga del 1830 e 1831. Ma la concessione di esso era stata annunciata al popolo dalla reggia, sventolando una sciarpa tricolore. Quindici giorni dopo quel Re varcava il Ticino e cominciava la gesta armata del Risorgimento. Sebbene l'esercito sardo riuscisse battuto a Custoza e a Novara. rimase evidente che il punto di partenza dell'indipendenza sarebbe stato sempre il Piemonte. Rimase pure evidente, e fu merito di MAZZINI per aver sostenuto la disperata resistenza della « Repubblica romana », che Roma soltanto

avrebbe potuto essere per gli italiani « il tempio della patria comune ».

Soltanto in seconda linea le istituzioni rappresentative del liberalismo avevano avuto anche il valore di procurare un rinnovamento della classe politica, che si era ridotta alla burocrazia, indigena e straniera. Il grosso della popolazione, però, non dimostrava nè un'inclinazione spiccata, nè un'ostilità preconcetta per il regime rappresentativo; come non aveva partecipato in modo attivo alla impresa nazionale, alla medesima stregua che in Germania non aveva collaborato colla Prussia all'opera unificatrice, secondo ebbe ad ammettere lo stesso Treitzche. Esso era indifferente nella quasi completa totalità. E si mostrò sempre assai poco sensibile alle violazioni dello statuto che Cavour non esitò a compiere egli stesso, quando lo esigeva il suo programma di unificazione monarchica. Il liberalismo in Italia fu e rimase più una pratica che una dottrina.

58. Compiuta l'impresa nazionale con l'acquisto di Roma (20 settembre 1870), si verificò l'inevitabile collasso di quella eletta, ma scarsa, classe politico-militare che aveva così bene assolto il suo compito dell'unificazione. L'avvento al potere della « sinistra », nel 1876, attraverso le istituzioni rappresentative nel nuovo Regno, favorito anche da alcuni ritocchi alle leggi elettorali, segnò la rivincita dei particolarismi regionali e talvolta del più gretto individualismo. Del resto il costume parlamentare italiano, era privo di precedenti e di tradizioni. Destituito per l'ostilità del Papato dall'apporto degli elementi cattolici, e quindi di una forza politica di conservazione, non conobbe nemmeno quella « bilancia dei partiti » che è indispensabile al disegno degli « equilibri costituzionali » e che fino a ieri ha sostenuto il meccanismo costituzionale dell'Inghilterra. Si venne subito al compromesso, con il metodo dei « connubi » e del « trasformismo ».

Il successo dell'impresa unitaria apparve addirittura miracoloso e immeritato di fronte all'estrema fiacchezza e pochezza del nuovo regime unitario-liberale, che, secondo

l'Ellero, « portava già i segni della senilità ». In compenso, sotto il profilo del parlamentarismo, osserva Manoilesco (1) « l'Italia divenne il paese classico degli espedienti per formare una maggioranza del governo. Le combinazioni di Giolitti erano considerate in tutta Europa come un modello del genere ».

Quando la trasformazione industriale si accentuò in alcune regioni della penisola e le successive estensioni del diritto elettorale vennero ad aprire le porte del regime anche alle classi del lavoro manuale, e portarono il numero degli elettori gradualmente fino a nove milioni, si formò un « partito socialista » sempre più numeroso, ma di schietta iniziativa borghese. Invano si richiese, contro gli eccessi della democrazia, il presidio di quel fondamentale senso storico che mitigava in altri paesi gli inconvenienti del sistema o, contro gli egoismi della plutocrazia, si invocò il soccorso di quella educazione nazionale che sola può indicare la via sicura verso una sana giustizia sociale. I governanti, oramai ostinati nel meschino progetto di cominciare la storia della nuova Italia dalla breccia di Porta Pia, seppero sostenersi solo con lo sperpero progressivo di quel patrimonio di autorità che l'istituto della Corona rimaneva unico a rappresentare nello Stato.

Tanto più grave risultò la incapacità direttiva del regime « demo-liberale », quanto più gravi erano i problemi diplomatici, militari, finanziari, economici e sociali del paese. E grave sopratutto fu il contrasto fra la visione degli alti vertici di una funzione iniziatrice mondiale, alla quale il Popolo italiano sembrava sospinto fatalmente dal suo passato di gloria, dal tenore del suo spirito e dal presente suo sviluppo demografico, e la consapevolezza degli scarsissimi mezzi materiali e più ancora morali di cui esso disponeva. Senza dubbio, nel perioso 1861-1914 si realizzarono i primi benefici della unità e della indipendenza, anche nell'ordine degli interessi economici. E si compirono affermazioni notevoli di capacità da parte dell'intelligenza italiana e addirittura portenti di par-

(1) *Op. cit.*, pag. 198.

simonia e di sacrificio da parte del lavoro italiano. Nè mancarono esempi insigni di abilità tecnica e di integrità personale in molti uomini pubblici. Se pure con estrema incertezza, si fecero alcuni tentativi di espansione coloniale in Africa. Ma le risorse morali del sistema erano minime e il dramma si inaspriva a tragedia per lo sforzo nel quale il regime si affannava a comprimere le aspirazioni nazionali e a ridurre la nostra esistenza a un tipo di imitazione passiva della così detta « democrazia occidentale ». Ogni anno il paese buttava centinaia di migliaia delle sue vite oltre i mari e oltre i monti, per le cinque parti della terra e i suoi governanti non avevano nemmeno il sentore di una politica mondiale.

La « Terza Italia » era veramente la « grande proletaria »; soprattutto nel senso morale della parola.

59. Quando scoppiò la grande guerra fu tale la incomprensione del ceto parlamentare, tale fu l'infatuazione internazionalista e pacifista del partito socialista italiano e tale lo smarrimento spirituale delle masse, che l'intervento venne ad acquistare un significato rivoluzionario nel più alto senso possibile. Venne ad acquistare il senso della « rivolta ideale » di ORIANI, di cui doveva essere, ed è, l'eroe BENITO MUSSOLINI. L'intervento dell'Italia nella guerra mondiale avvenne coi sintomi di una vera e propria lotta civile.

In conclusione, l'aiuto dato dall'Italia alla causa delle potenze occidentali e alle corrispondenti ideologie, fu, come di ragione, ricompensato alla stregua della nostra eccessiva umiltà. La ripugnanza contro Roma da parte delle potenze della « Intesa » si dimostrò quasi più forte che l'odio contro Berlino. Le democrazie affariste di Occidente e d'Oltre-oceano seppero ottenere il risultato di eludere e avvilire l'Italia nei trattati di pace; proprio quando questa aveva deciso, con la sua stessa dichiarazione di neutralità, le sorti della guerra ed aveva chiuso, colla distruzione della monarchia degli Asburgo, la propria epopea millenaria. L'egoismo degli alleati riuscì a mettere l'Italia psicologicamente dalla parte dei « vinti » sotto il profilo diplomatico.

Il dopo guerra fu, dunque, tra noi l'urto, spinto fino al parossismo, tra l'Italia ideale e l'Italia reale. Prodotto della disperazione, il comunismo, cui Lenin veniva imprimendo dalla Russia una terribile attitudine espansiva, dilagava nelle zone industriali della penisola, mal contrastato, per difetto di energia, dagli elementi politici del regime. Per contro le eccezionali prove militari, perdurate nel quadriennio, avevano ridestato in numerosi elementi quelle attitudini guerriere che già una volta avevano espresso il miracolo del Risorgimento. Le nuove « mezze paghe », cioè i reduci dell'Isonzo e del Piave, venivano defraudate da un governo demagogico e imbelle, non del soldo, ma della gloria e, addirittura, della riconoscenza attraverso una oscena propaganda universalista, umanitaria e cosmopolitica che il governo stesso incoraggiava. Allora esse discesero nelle vie contro quei saturnali di plebe alta e bassa.

Fu allora che si rivelò alla coscienza, pur delle masse, la necessità di respingere la dottrina straniera, per cui si pretendeva che noi avessimo combattuto e sofferto. Si rivelò la necessità di foggiarci un nostro ideale e di fabbricarci uno Stato nostro, conforme alle nostre inclinazioni storiche; uno Stato in cui potesse vivere tutto il nostro Popolo e ritornare modello di organizzazione alle altre genti d'Europa; uno Stato nel quale potesse incarnarsi l'idea eterna di Roma; la quale non può essere italiana se non a costo di trascendere l'Italia. Fu allora che venne l'annunciatore della nuova formula politica, il fondatore del nuovo regime e il restitutore al Popolo italiano della sua coscienza nazionale, e soprattutto, della sua volontà di potenza civile. Sotto la guida di Lui il Popolo italiano sta ora dimostrando che neanche la sconfitta diplomatica e neanche la disfatta possono arrestare i paesi che ascendono, come la vittoria non fa rivivere i paesi che muoiono.

§ XII. — La preparazione.

60. Il processo rivoluzionario del Fascismo fa capo ad un Uomo, come tutti i processi rivoluzionari; i quali meritano questo nome per ciò che si riconducono ad un'idea, di cui

l'Uomo è il portatore. Però l'Uomo della rivoluzione fascista, come per lo più delle rivoluzioni nazionali e popolari in corso, è un Uomo di grandi dimensioni. È un CAPO nel senso originario della parola, cioè un « Fondatore » che impersona l'etica politica superiore della rivoluzione. Di questa assume la responsabilità personale.

Il concetto delle « rivoluzioni anonime » o « collettive », e quindi meccaniche e fatali, è di marca marxista e appartiene alle tesi pseudoscientifiche. Per l'appunto, esso è espresso dalle tesi che negano la funzione delle personalità storiche e che hanno avuto il valore di disarmare completamente la già scarsa *vis agonalis* del regime individualista e di confondere tutti i partiti, compreso quello socialista, nel compromesso del parlamentarismo. La rivoluzione fascista è di temperamento ben diverso, e ha nell'Uomo che la guida il campione, l'eroe, il genio dalla volontà creatrice e costruttiva, con tutte le attitudini suggestive che occorrono a tale compito.

BENITO MUSSOLINI nacque il 29 luglio del 1883, nella terra di Predappio, in Romagna, da una rispettabile serie di « generazioni rurali ». Ma lo studio dell'UOMO MUSSOLINI, al quale sta dando ora un largo contributo I. DE BEGNAC (1), esorbita dalle linee di questa introduzione. Essa vuol rilevare soltanto i tratti generali del processo di fondazione politica di cui oggi è teatro l'Italia. Limitiamoci, dunque, ad affermare che per le stesse condizioni dell'origine, oltre che per le eccezionali doti dell'ingegno e del cuore, EGLI si rivelò meravigliosamente qualificato per il suo compito.

Decisivo per la vocazione politica di MUSSOLINI, appare il momento nel quale si produsse il distacco di LUI dal partito socialista italiano, di fronte all'improvviso evento della guerra mondiale e al crollo della grande illusione della solidarietà proletaria nel mondo. Rispetto a questi fatti, che la educazione, pacifista e socialista del secolo rifiutava di ammettere, perfino a titolo di ipotesi, MUSSOLINI sentì prorompere in sè il genio ancestrale del Popolo italiano. Per uno di quei pro-

(1) *Vita di Mussolini*, 1936.

cessi spirituali che non si possono risolvere nello schema di un ragionamento, ma attingono alla ispirazione, EGLI si pose in netta opposizione al partito, cui fino a quel momento aveva appartenuto, se anche da tempo ne veniva riconoscendo intimamente la insufficienza. E ciò per aderire alla iniziativa di una minoranza di uomini di governo, educati in modo profondamente diverso da quello con cui EGLI aveva formato il suo carattere.

Ma in verità, la visione di MUSSOLINI andava ben oltre ai propositi di questi ultimi avanzi della « destra » parlamentare, nei quali era rimasto ancora qualche riflesso delle tradizioni della « destra storica ». Costoro perseguivano soltanto obbiettivi di dignità nazionale e di convenienza politica, secondo la formula del *sacro egoismo*, nel quadro del diritto costituito. Per lui la guerra sarebbe stata il crogiuolo per rifondervi la società italiana in una nuova forma, per la quale il passato si fosse venuto a saldare con l'avvenire in una formidabile affermazione di potenza. Parecchi anni prima EGLI aveva protestato: « L'Italia si prepara a riempire di sè una nuova epoca nella storia del genere umano » (1). E costantemente, contro le tendenze materialiste del socialismo, aveva esaltato « l'umanità nuova che sceglierà per sua vita quotidiana il dovere e il combattimento » (2); così come, contro l'etica borghese, aveva stigmatizzato « l'Europa moderna, questo mostriciattolo gonfio della sua irrimediabile mediocrità, dall'anima incapace di fortemente volere » (3).

61. Fin dalle origini della sua vocazione il pensiero di MUSSOLINI fu dunque « rivoluzionario », tanto nel senso costituzionale quanto nel senso sociale e quanto nel senso morale. In effetto il Fascismo nacque proprio, anche nominativamente, nell'anno della neutralità italiana e della contesa per l'intervento. Posto fuori del partito socialista italiano, MUSSOLINI, il 23 novembre 1914, promuoveva la fondazione dei « Fasci

(1) I. DE BEGNAC, *op. cit.*, II, pag. 160.
(2) *Ibid.*, pag. 104.
(3) *Ibid.*, pag. 102.

interventisti di azione rivoluzionaria ». Il nome già implicava l'avvenire. E poneva il dilemma: « guerra o rivoluzione ».

I « Fasci interventisti » furono gli embrioni dei « Fasci di combattimento », anche per il modo nel quale si reclutarono; giacchè si aprivano agli uomini di buona volontà, senza distinzione di partito. « Tra questi fascisti avanti lettera » scrive ERCOLE (1), « non c'erano soltanto elementi di sinistra, ex socialisti e sindacalisti: c'erano anche elementi che venivano dai vecchi partiti della democrazia e dal liberalismo e sopratutto elementi che a nessun partito avevano prima mai appartenuto e per i quali l'adesione ai Fasci rappresentava la prima esplicita manifestazione di fede politica concreta, la fede nell'avvenire di potenza e di gloria della Nazione Italiana ».

A ragione MUSSOLINI, l'11 dicembre 1931, potè celebrare l'anno dell'intervento nella guerra come « l'anno della grande voltata nella storia italiana, l'anno in cui si vide che si poteva militare agli opposti lati e non essere lontani » (2).

Il giornale *Il Popolo d'Italia*, allora fondato da MUSSOLINI, diventò l'organo più popolare della battaglia per l'intervento, che può quindi dirsi la prima battaglia del Fascismo. Essa si appuntò contro la neutralità statica del partito socialista; il quale era ridotto « a un organismo che viveva di tradizione e di formule e che di conseguenza non poteva comprendere i problemi formidabili della nuova storia » (3). E nelle parole di MUSSOLINI prorompeva il senso nuovo della vita: « Bisogna agire, muoversi, combattere e se occorre morire... È il sangue che dà il movimento alla ruota sonante della storia » (4).

62. L'intervento nella guerra effettuato dall'Italia il 24 maggio 1915 chiuse l'attività dei « Fasci interventisti », il promotore dei quali corse a prendere il suo posto nelle file dell'esercito. Il ritorno di LUI alla vita civile avvenne nella fosca atmosfera del « disfattismo » e del « rinunciarismo »,

(1) *Op. cit.*, pag. 59.
(2) *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 355.
(3) J. BONOMI, *Dal Socialismo al Fascismo*, 1924, pag. 16.
(4) *Scritti e Discorsi*, I, pag. 24.

brutti nomi di brutte cose, con ribadita convinzione quanto al valore rivoluzionario e costruttivo della guerra. Il direttore di *Il Popolo d'Italia* ammoniva il governo della necessità di andare incontro al mondo del lavoro che usciva dalle trincee. Egli denunciava il pericolo del comunismo, disgregatore di ogni coscienza nazionale e di ogni etica civile e la verità della antitesi tra le nazioni proletarie e le nazioni plutocratiche, che questo si sforzava di dissimulare sotto la finzione, ormai sfatata, dell'« universale dei lavoratori ».

Il 23 marzo del 1919, con il vocabolo militaresco di « adunata », MUSSOLINI chiamò tra le mura di un vecchio palazzo milanese in Piazza S. Sepolcro, nella piena trascuranza della pubblica opinione, alcuni di coloro che lo avevano seguito nelle battaglie dell'intervento e della guerra. « Non eravamo in molti » — scriverà Egli più tardi (1) — « quando gettammo le prime basi della nostra costruzione ideale: un centinaio forse ». Altrove disse: « Poche centinaia di persone ». O precisò: « Cinquantadue ».

Ma ne uscì il primo « Fascio italiano di combattimento ». « In questa parola dura e metallica c'era tutto il programma del Fascismo, così come io lo sognavo, così come io lo volevo, così come io l'ho fatto... Per noi fascisti la vita è un combattimento continuo e incessante che noi accettiamo con grande disinvoltura, con grande coraggio, con la intrepidezza necessaria » (2). In fondo all'anima del movimento c'era lo spirito della guerra; il suo idealismo dinamico e fecondo.

La parola d'ordine fu dunque « combattere ». E il programma venne riassunto dal DUCE per il XIV anniversario della Fondazione dei Fasci (3): « Fu la rivendicazione dell'intervento e della vittoria; la condanna dei partiti disfattisti e dei gruppi rinunciatari; l'atto di accusa, contro la classe dirigente demo-liberale abulica e pusillanime; il riconoscimento delle virtù del Popolo italiano; l'incitamento ad andare in-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 151.
(2) *Ibid.*, V, pag. 297.
(3) *Ibid.*, VIII, pag. 162.

contro al lavoro che tornava dalle trincee; la necessità di un sindacalismo nazionale; la demolizione del parlamentarismo; l'irrisione ai ludi cartacei; l'appello alle forze giovani; il disprezzo per i luoghi comuni; il senso unitario e l'affermazione sovrana dello Stato e sopratutto una concezione della vita basata sul dovere, la disciplina, il combattimento ».

63. Con tali caratteri il Fascismo appariva appena una improvvisazione, avente un valore provvisorio. La sua avanzata nei primordi sembrava dover essere, e fu, estremamente difficile. Si trattava di un movimento di assoluta minoranza, costretto a battersi su due fronti, in un urto aperto con l'ambiente. Ma esso compensava con l'energia il numero. E i motivi che agitava richiamavano sentimenti radicati da una tradizione immemoriale nella coscienza mediterranea della stirpe, anche se essi erano stati oscurati da una sfrenata propaganda utilitaria e materialista. Inoltre, essi rispondevano meravigliosamente alle condizioni della realtà italiana. Il destino nostro vuole che cercando da ogni parte dello spazio per vivere noi ci incontriamo dovunque con prepotenti nazioni rivali, dotate di una enorme superiorità di mezzi materiali. È solo nella forza della volontà che possiamo trovare un elemento di coscienza e di successo.

I primi risultati del Fascismo furono dovuti alla «violenza». «Non la piccola violenza individuale, sporadica, spesso inutile; ma la grande, la bella, la inesorabile violenza delle ore decisive» (1). Essa in quei principii non poteva avere altro scopo che quello di un allenamento virile e di una protesta umana. Il 15 aprile seguente, i fascisti milanesi incominciarono l'«azione diretta», dando l'assalto all'«Avanti!», perchè la inerzia morale e politica dei pubblici poteri è al colmo e gli scioperi si moltiplicano in tutta la penisola.

Ma fin dai primi istanti il movimento diventò, sia pure con pochi iscritti, «nazionale». «Nel maggio e nel giugno esso riuscì a penetrare perfino nelle campagne, con l'adesione di

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*, II, pag. 158.

masse piccole borghesi e rurali, studentesche e d'ogni ceto» (1). Di somma importanza è il rilievo che il successo del movimento siasi dovuto a ragioni spirituali, diametralmente opposte a quelle che avevano favorito il bolscevismo. Mentre questo aveva proceduto colle promesse della pace ad ogni costo ai soldati, della divisione della terra ai contadini, della dittatura del proletariato agli operai, il Fascismo levava una bandiera: «la Patria! » che implicava il dovere, la disciplina, il sacrificio.

Ma ecco che precipitano gli eventi. Nel giugno si dimette il ministero Orlando e l'incarico del governo viene affidato a Nitti, che è l'antiguerra, l'antinazione, l'antivittoria, che dà l'amnistia ai disertori, e che sobilla il moto sovversivo del paese. Ed avviene la grande impresa di Fiume, prima insurrezione italiana contro la suggestione dell'Occidente e l'egemonia delle potenze atlantiche. Il 12 settembre il poeta Gabriele D'Annunzio, colla entusiastica adesione dei fascisti, è nella capitale del Carnaro. Il 9 ottobre a Firenze si ha il primo congresso dei «Fasci», presenti 22 Fasci con 17.000 iscritti. E si chiariscono gli obbiettivi di quello che si chiamava ancora semplicemente un «movimento». In un discorso dell'11 novembre a Milano, MUSSOLINI accenna già alla riforma del sistema parlamentare e conferma: «Noi vogliamo consacrare la immensa vittoria italiana».

64. Bandite le elezioni politiche per il novembre di quell'anno i fascisti vi parteciparono senza speranze di vittoria. Apparentemente sembrava venuta l'ora dei socialisti che gridavano al trionfo. Ma il 23 maggio del 1920, si tiene la seconda adunata nazionale dei Fasci con 30.000 iscritti. Il successo del movimento aumentava. Aumentava sopratutto per quel carattere di ardimento e di nobiltà che il suo promotore aveva saputo dargli. «La nostra battaglia è più ingrata ma è più bella, perchè ci impone di contare soltanto sulle nostre forze» (2).

---

(1) P. N. F., *Testi per i corsi di preparazione politica. Il partito nazionale fascista*, 1936, pag. 15.

(2) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 53.

Allora MUSSOLINI scriveva che il Fascismo non doveva e non poteva essere un partito, e soggiungeva: « Il Fascismo è movimento e non è stasi. È battaglia che continua, non attesa infeconda ». Ma aggiungeva: « Consideriamo la rivoluzione come un'elaborazione di nuove forze e di nuovi valori dal profondo, non già come un disfrenamento di istinti e di egoismi precipitanti dalla disintegrazione sociale nella miseria e nel caos ».

E già nella sua struttura il movimento accennava ad adeguarsi alle nuove più vaste possibilità. L'8 gennaio del 1921, MUSSOLINI giudicò che « l'azione ulteriore del Fascismo debba tendere ad assicurare al Paese, sopratutto attraverso l'educazione nazionale delle masse, un fondamentale rinnovamento dei suoi istituti politici, che conduca al potere le nuove forze scaturite dalla guerra e dalla vittoria ». E sotto il titolo «*Dopo due anni*» scriveva: « Il Fascismo è una grande mobilitazione di forze materiali e morali. Che cosa si propone? Lo diciamo senza false modestie: governare la nazione. Con quale programma? Col programma necessario ad assicurare la grandezza materiale e morale del Popolo italiano » (1).

Intanto sorgeva in provincia di Ferrara il primo « sindacato » fascista, e nelle città, nei borghi, nelle campagne lottavano strenuamente le squadre fasciste.

Il 3 aprile a Bologna, MUSSOLINI potè affermare: « Il nostro è un esercito che si riconosce dalla sua passione e dalla disciplina volontaria e sopratutto per ritenersi non la guardia di un partito o di una fazione, ma soltanto guardia della Nazione ».

Mercè le elezioni politiche del maggio 1921 il Capo, e un altro gruppo di fascisti entrarono a far parte della camera dei deputati, ma la lotta che insanguinava le strade e le piazze d'Italia diventò più accanita. Il numero dei caduti fascisti si accrebbe e fu in questa situazione di spirito che si pensò di trasformare il movimento in « partito ». Intanto prendevano forma di ideologia i motivi che avevano suscitato il Fascismo.

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 152.

Il 28 settembre 1921 una commissione decideva di proporre al prossimo congresso nazionale da tenersi in Roma, che il movimento assumesse il nome di «Partito Fascista Italiano ». Dal congresso (7 novembre 1921) in cui erano rappresentati trecentomila iscritti, uscì, con la costituzione del partito, anche il programma, preceduto, sotto il titolo di « *Fondamenti* », dalla seguente dichiarazione: « *La nazione non è la semplice somma degli individui viventi, nè lo strumento dei partiti per i loro fini, ma un organismo comprendente la serie infinita delle generazioni, di cui i singoli non sono che elementi transeunti, e la sintesi suprema di tutti i valori materiali e immateriali della stirpe* ».

Era dunque accaduto che la formula politica del movimento si precisasse in quei medesimi termini a un dipresso in cui la troveremo poi definita dal § 1 della « Carta del Lavoro », che sarà emanata il 21 aprile 1927. Dalla semplice critica dei dogmi individualisti si era pervenuti a una definizione positiva, punto di partenza per una grande opera di ricostruzione.

65. Il Fascismo era, così, sulla via di formarsi una dottrina, un sistema di concetti, un'ordinata rappresentazione del mondo, dello Stato e dell'uomo. Già il 3 aprile MUSSOLINI poteva proclamare: « Com'è nato questo Fascismo?... È nato da un profondo, perenne bisogno di questa nostra stirpe ariana e mediterranea che a un dato momento si è sentita minacciata nelle ragioni essenziali dell'esistenza da una tragica follia e da una favola mistica che oggi crolla a pezzi nel luogo stesso dove è nata » (1). E il 21 agosto del 1921 poteva scrivere: « Ora, il Fascismo italiano, pena la morte o peggio, il suicidio, dovrà darsi un corpo di dottrine ».

Nel medesimo tempo il Fascismo veniva ad affrontare il problema positivo del suo assetto istituzionale. La costituzione in partito e la definizione della formula politica, imposero di procedere alla organizzazione delle forze fasciste. Si

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 156.

ebbe una triplice organizzazione: politica, i « fasci di combattimento »; militare, le « squadre di azione »; economica, « i sindacati nazionali ».

I fasci ebbero carattere locale con tendenza alla capillarità. Essi si presumevano associati in federazioni provinciali. Il loro rituale fu militare, soldatesco e un po' goliardico e anche mistico. I nomi delle gerarchie nelle squadre furono ricavati per assonanza da quelli dell'antico ordinamento militare romano. Le squadre furono disciplinate sotto un comando generale, e adunate in centurie, in coorti, in legioni, germi della futura « Milizia volontaria per la sicurezza nazionale ».

Più occorre dire dei « sindacati » o gruppi professionali. I sindacati non esprimevano un obbiettivo di primo piano per il Fascismo. Di fatto, soltanto nel 1921 il Fascismo, quando irruppe nella valle Padana e vi demolì i fortilizi materiali e morali delle leghe socialiste, si trovò sulle braccia il problema sindacale. In coloro che provenivano dalle file dell'organizzazione professionale operaia vi erano frequenti tendenze verso il programma del Sorel, per un sindacalismo rivoluzionario, mèta a sè stesso ed eversore dello Stato. Invece, l'indirizzo fascista affermò il principio che le associazioni sindacali, denominate « corporazioni », dovevano essere promosse « come espressione della solidarietà nazionale e come mezzo allo sviluppo della produzione ». Avvertì che esse non dovevano tendere ad annegare l'individuo nella collettività, livellando arbitrariamente le capacità e le forze dei singoli, ma anzi a valorizzarle e a svilupparle. « Schematica dichiarazione, ma decisiva per la ripulsa anche dell'egualitarismo socialistico e per l'adesione al concetto delle necessarie varietà e gerarchie » (1).

Merita, inoltre, che si precisi un'altra circostanza. E cioè che nel 1922 si pose avanti da qualcuno la tesi che le « corporazioni » potessero rimanere aliene dalla politica. È la tesi del « sindacalismo puro », o « integrale », che si è vista riaffiorare

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 88.

anche in questi ultimi anni, sul terreno dottrinario, colla formula del « corporativismo puro ». Essa venne eliminata nettamente da MUSSOLINI, memore di che cosa si nascondeva in Italia sotto il preteso apoliticismo della « Confederazione generale del lavoro ». In realtà, un sindacalismo apolitico, in quanto esclusivamente economico e professionale, non è mai esistito e non potrà mai esistere. Esso appartiene al novero delle utopie materialiste e sociologiche.

In tali termini la fase della preparazione era compiuta. La formula si era trovata; i mezzi di azione si erano apprestati. Il Fascismo poteva procedere all'atto risolutivo, quello della insurrezione; cioè alla indispensabile manovra di forza per impadronirsi dei congegni del potere politico.

§ XIII. — L'INSURREZIONE.

66. L'atto di forza per cui un movimento politico si impossessa dei mezzi legali e materiali del potere e li volge a servizio della propria idea non è che un momento del processo rivoluzionario. Anzi, è il momento dal quale la rivoluzione propriamente detta prende le sue mosse. E, a rigore di concetto, esso non appartiene nemmeno ancora alla fase rivoluzionaria, alla quale appena apre la via. Il valore e il significato della insurrezione dipende dallo svolgimento e dal successo che avrà la rivoluzione che deve seguirla (1).

Da qualcuno, allettato dai motivi meccanici, svolti dal TROTZKY nella sua « *Storia della rivoluzione russa* », si ardì prospettare una « tecnica del colpo di Stato », a proposito dell'atto insurrezionale compiuto dal Fascismo. Ma questo modo di vedere è inesatto. L'avvento del bolscevismo, difatti, era avvenuto con un semplice colpo di mano, eseguito in un momento di confusione generale. E ciò era stato possibile atteso il grado infantile della psicologia del Popolo russo. Il Fascismo, invece, si svolgeva nel seno di un Popolo di alta civiltà e non potè prescindere dalla trattazione dei motivi

(1) Cfr. n. 88.

di ordine morale. Il bolscevismo, inoltre, non presentava un'idea nuova, perchè si rifaceva alle teorie di MARX; mentre il Fascismo esprimeva una concezione del tutto originale, in aperto contrasto col pensiero moderno e abbisognava di un congruo periodo di incubazione. Il criterio tecnico, pertanto, non rileva le condizioni spirituali che spiegano il successo dell'operazione effettuata dal Fascismo. E del resto, svisa la natura della forza politica e il significato del processo rivoluzionario.

La conquista dello Stato non potrà mai essere un problema di semplice tecnica. In ultima analisi, l'insurrezione non è che il punto di rottura di un qualsiasi equilibrio politico, cioè di un rapporto di potenza, nel quale i fatti di forza materiale non hanno di per sè valore determinante. Il successo della insurrezione implica che sia già avvenuto, almeno in via virtuale, il rovesciamento del prestigio del regime che viene travolto. E per vero la potenza politica, è, in definitiva, il risultato di una valutazione comparativa compiuta da parte della coscienza della massa. Ritorneremo sull'argomento quando tratteremo dello Stato come unità politica.

Avvertasi, intanto, che l'insurrezione non è in ogni modo confondibile col « colpo di Stato », col quale nome si indica, per lo più, l'operazione compiuta da chi già si trova nel possesso della forza pubblica e di regola si propone non già la mutazione dell'assetto dello Stato, ma il rafforzamento del potere in atto contro le opposizioni e le resistenze di un partito o di una fazione avversa. L'insurrezione è, invece, l'atto che inizia la rivoluzione nell'ordine dei rapporti di forza politica.

67. Fino al principio del 1922 il Fascismo aveva operato nell'orbita della legalità precostituita, alla stregua del principio della libertà politica garantito dalla vigente costituzione; anche se alcuni mezzi da esso impiegati, come quelli adoperati dalle « squadre d'azione », si svolgevano fuori di tale legalità. Soggettivamente questi mezzi venivano giustificati dallo stato di necessità in cui versava la società italiana, costretta a difen-

dersi dalla torbida violenza del comunismo, in difetto di una positiva funzione di tutela dell'ordine pubblico da parte del governo legale. Appunto, la pratica rinuncia da parte del governo costituito ad adempiere i doveri elementari della tutela collettiva, finiva con lo spostare nella coscienza popolare il titolo dell'autorità a favore della nuova formazione politica; la quale ogni giorno perfezionava meglio il suo assetto, sicchè MUSSOLINI poteva presentarla come « la più formidabile creazione della volontà di potenza individuale e collettiva ». Difatti, nel gennaio 1922 si promosse la fondazione delle « Avanguardie giovanili », e si creò l'« Unione federale italiana delle corporazioni ». Si lanciarono i « Gruppi universitari fascisti » e perfino i « Fasci all'estero ». Nel giugno di quel medesimo anno si fondarono i « Balilla », dal nome di quello scamiciato fanciullo genovese che aveva dato un felice spunto ad una delle prime polemiche antiaustriache del Capo, al tempo ormai lontano delle sua breve attività giornalistica nel Trentino.

La struttura del Fascismo, quale complesso di forze politiche, a questo punto sembrava compiuta. Il movimento non si presentava più come un semplice partito di opposizione; ma addirittura coi caratteri essenziali di un « antipartito »; cioè di un nuovo regime, cui non occorreva dissimulare la sua intransigenza ed il suo esclusivismo di fronte agli altri partiti. Nel 1922, « il movimento fascista, cioè il partito fascista, è la maggior forza organizzata del paese » (1). In verità esso era « l'unica forza » del paese capace di organizzazione. E poichè aveva saputo elevarsi fino ad una nuova visione della vita, proclamando una formula che dava un senso del tutto diverso al rapporto fra lo Stato e l'uomo, e al valore della personalità, si poneva come una nuova concezione del mondo. Una concezione, cioè, come si esprime HITLER (2) che « non è mai disposta a fare a metà con un'altra » e richiede quindi il completo dominio dello Stato.

(1) G. VOLPE, *Lo sviluppo storico del Fascismo*, 1928, pag. 17.
(2) *Mein Kampf*, 1930.

68. Già il pensiero che il Fascismo potesse e dovesse sostituirsi al regime in atto era balenato. « Lo stato attuale in Italia è in contrasto con lo spirito animatore del Fascismo... Non vi ha dubbio che Fascismo e Stato, sono destinati, forse in tempo relativamente vicino, a diventare una identità. In quale modo? In un modo legale forse. Il Fascismo può aprire la porta con la chiave della legalità, ma può essere costretto ad aprirla anche col colpo di spalla dell'insurrezione » (1).

Il 1° agosto sarebbe dovuto scoppiare lo sciopero generale « legalitario », promosso dall'« *Alleanza del Lavoro* », sciopero politico, esteso ai pubblici servizi, sotto il pretesto di difendere la costituzione dalle violenze del Fascismo. MUSSOLINI dette quarantott'ore di tempo al Governo perchè facesse prova della sua autorità. « Trascorso questo tempo il Fascismo rivendicherà la piena libertà di azione e si sostituirà allo Stato ». Difatti, le squadre fasciste prendono possesso della situazione in molte città d'Italia. « Il fiume del Fascismo — scrisse allora MUSSOLINI — continua ad alzare il livello delle sue acque che hanno abbattuto già parecchi argini e strariperanno fra poco ».

Bisogna dire che nella mente del CAPO si faceva ormai strada l'idea della « Marcia su Roma ». « Nel 1922 — ha scritto il DUCE (2) — mi convinsi, sin dall'estate, che bisognava fare la rivoluzione. Lo Stato si disintegrava. Ogni giorno di più il Parlamento non era capace di dare un governo alla nazione. Le crisi si prolungavano e si ripetevano, suscitando sempre di più la nausea della nazione ». Nei mesi di luglio, agosto e settembre 1922 si aprì un periodo di « angoscia e paralisi ». Si sentiva che occorreva uscire da una situazione « paradossale e tragica » (3). E il 5 ottobre MUSSOLINI, rendendosi interprete dell'attesa generale degli italiani per qualche avvenimento straordinario che doveva avvenire, riconobbe: « Il dissidio è fra nazione e Stato. L'Italia è una nazione...

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 295-297.
(2) *Ibid.*, IV. pag. 65-66.
(3) *Ibid.*, VI. pag. 281-282.

Lo Stato non c'è. Anzi » — EGLI continuava: — « In Italia ci sono due governi. E quando ce ne sono due ce n'è uno di più. Siamo d'accordo. Una nazione non può vivere tenendo nel suo seno due governi: uno in atto, l'altro in potenza » (1). E poco dopo nell'aula stessa del Parlamento poneva il dilemma: « Conquista parlamentare o insurrezione? ».

La risposta venne quando, nella notte dal 26 al 27 ottobre 1922, per iniziativa di MUSSOLINI, fu ordinata la mobilitazione di tutti gli iscritti al partito fascista, agli ordini di un quadrumvirato segreto di azione.

Si divisò, allora, di dirigere una marcia convergente di colonne armate sulla capitale, col precetto espresso, però, di evitare ogni urto con l'esercito e di rispettare la monarchia. La concentrazione avvenne in modo regolare e le mosse delle colonne furono dirette da un comando generale insediato a Perugia. Il 28 arrivò la notizia che il Re aveva rifiutato di firmare il decreto per lo stato d'assedio, predisposto contro i fascisti dal governo di Facta. E il 29 l'annuncio che il Re aveva chiamato a Roma MUSSOLINI per affidargli l'incarico di formare il nuovo gabinetto. Il giorno 30 più di centomila camicie nere venivano passate in rivista a Roma da MUSSOLINI. Il 31 era diramato per tutta l'Italia l'ordine di smobilitare le squadre di azione.

La marcia su Roma era compiuta. E anche dal punto di vista episodico essa ci appare non già una imposizione brutale di forza e nemmeno il risultato di un sapiente impiego di mezzi militari; ma una dimostrazione elevatissima, di fede, di disciplina, di sacrificio. Essa aveva giuocato proprio per questo suo valore morale sulla bilancia delle situazioni spirituali. Se un urto fosse avvenuto con la forza pubblica, certamente le *Camicie nere* avrebbero fatto, senza colpo ferire, l'abbandono della propria vita. Non mai dalle armi delle *Camicie nere* sarebbe stato strappato il successo. Aveva vinto soltanto la loro magnifica volontà di dedizione. Era stata una vittoria morale nel senso più alto e più puro della parola.

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 328.

A giudizio di MUSSOLINI, la marcia su Roma fu una «tragedia dell'ardimento»; come due anni prima il fallimento della rivoluzione tentata dai comunisti e dai socialisti gli era apparso una «tragedia della paura» (1). «Fu, infatti, ardimento straordinario» — disse MUSSOLINI alla camera il 7 giugno 1924 — «quello di un partito che non aveva ancora nemmeno cinque anni di vita e che aveva soltanto tre anni di efficienza, che non aveva potuto procedere ancora a una selezione dei suoi elementi e al quale, in vista del successo, affluivano molti individui qualche volta non rispettabili, e che pure assumeva il potere» (2).

§ XIV. — La rivoluzione.

69. La conquista del potere, ratificata dalla Corona, ma avvenuta attraverso una crisi nettamente extra parlamentare, ed anzi antiparlamentare, poneva MUSSOLINI in faccia ad una «formidabile anticipazione» (3). E la coscienza dell'immensa responsabilità che era venuta a cadere sul Fascismo determinò l'andamento del processo rivoluzionario e lo qualificò, per una distanza abissale, dalla incosciente frenesia di sterminio con cui in Russia il partito bolscevico si era gettato sulle rovine dello zarismo e vorrebbe dovunque gettarsi sulla civiltà europea.

Il DUCE sentiva che la conquista del potere non doveva essere lo sfrenamento delle cupidigie di dominio; ma la missione creatrice di una nuova civiltà, per una sapiente utilizzazione degli elementi della tradizione e per una energica comprensione delle esigenze del divenire sociale. E sempre meglio, alla stregua dei fatti, gli apparivano le gravi incognite del suo piano e le manchevolezze dello strumento, appena abbozzato dal suo genio. Donde acutissima la preoccupazione

---

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 170.
(2) *Ibid.*, IV, pag. 171.
(3) *Ibid.*, IV, pag. 171.

di disciplinare il partito, assicurandone l'unità di fede e perfezionandone la coscienza del dovere. Per contro, la più potente attrattiva del bolscevismo consiste nell'incentivo che esso dà agli istinti primordiali dell'individuo, nell'assoluzione plenaria che esso concede da ogni forza di tradizione e di preparazione individuale, nella mobilitazione che esso compie di tutte le disperazioni umane. Al tenore della rivoluzione fascista risponde il metodo di gradualità adottato da MUSSOLINI nelle riforme, per cui viene preferito costruire a lato dei vecchi istituti, anzichè demolirli all'impensata col pericolo di totale rovina.

Rispetto a simile metodo si possono distinguere varie fasi successive nella rivoluzione, o vogliamo dire, varî « tempi ». Il primo ci sembra che possa segnarsi dalla « Marcia su Roma » al 3 gennaio 1925; il secondo da questa data al 21 aprile 1927, giorno in cui fu emanata la Carta del lavoro. Il terzo è tuttavia in corso.

a) *Il primo tempo:*

70. « Per il romanticismo rivoluzionario non può esservi rivoluzione senza un congruo periodo di terrore », rilevò MUSSOLINI (1). Però la rivoluzione non consiste nella coreografia rivoluzionaria e nell'effusione del sangue. Rivoluzione significa non semplice sommovimento di uomini e di cose o distruzione di beni morali e materiali di esistenza, ma sostituzione di un ordine nuovo di idee, di costumi, d'istituti, di leggi ad un ordine esaurito. E quindi creazione di un nuovo tipo di Stato, di un nuovo sistema politico, di un nuovo diritto, di una nuova morale, di una nuova civiltà; le quali cose tutte si riassumono nella imposizione allo Stato di un nuovo « principio costituzionale » (2).

In concreto la occupazione del potere si limitava in linea di diritto alla nomina, secondo la legalità formale vigente di MUSSOLINI a presidente del Consiglio, mentre l'immaturità

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 27.
(2) Cfr. n. 30.

del partito fascista, al compito di fondare un sistema, era ancora tale da consigliare la massima prudenza nelle inevitabili operazioni eversive. Fors'anche il Capo riteneva che per molto tempo ancora il suo partito non avrebbe potuto da solo nemmeno gestire la pubblica cosa, nè, ancora tanto meno, trasformarsi in regime. Perciò il Fascismo accettò a tutta prima la convivenza con gli altri partiti politici. La quale condizione era tutt'altro che scevra di pericolo per la compagine stessa del Fascismo. « Una rivoluzione — rilevò Mussolini (1) — che ha l'esordio relativamente facile corre il grave pericolo di involversi anzi tempo: corre il pericolo di non mai arrivare alla coscienza di se stessa, cioè alla coscienza delle sue origini e dei suoi fini, e quindi il pericolo di fallire al suo compito. Questo pericolo fu grande alla fine dell'ottobre 1922, quando le bandiere, le fanfare, gli applausi, le ondate di consenso, la latitanza degli avversari potevano giustificare molte illusioni e sospingere alle soluzioni transazionali ». Precisamente il pericolo del compromesso era il più insidioso, dato l'abito del trasformismo, inveterato nel costume politico italiano (2). E bene osserva Ercole che non sembravano giovare ad allontanare tale pericolo « nè la decisione di Mussolini di formare un ministero di coalizione e di presentarlo al voto della camera, nè la sua rinuncia a procedere per via di leggi eccezionali » (3).

I coltivatori del compromesso (« fiancheggiatori ») non mancarono di vedere in questa determinazione addirittura il ripudio di ogni programma rivoluzionario. Si insinuò che la « Marcia su Roma » si sarebbe conclusa in una qualsiasi crisi di gabinetto. Si negò addirittura che il Fascismo significasse una rivoluzione. E si pose avanti il concetto che il Fascismo, tutto al più, fosse un « liberalismo depurato » e « rinforzato » se non addirittura un semplice « residuato di guerra ».

Tuttavia, nel novembre di quell'anno e nel gennaio dell'anno successivo, con le deliberazioni relative alla « Milizia

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 120-21.
(2) Cfr. n. 58.
(3) *Op. cit.*, pag. 87.

volontaria per la sicurezza nazionale » e alla creazione di un Gran Consiglio del Fascismo, il movimento fascista aveva ferito al cuore i presupposti della sovranità del Parlamento e della libertà dei partiti; cioè aveva distrutto i due cardini politici del sistema individualista. E sebbene il CAPO, per ragioni tattiche, volesse a quel tempo velare o diminuire il significato di tali misure, più tardi EGLI stesso dirà: « Quando il 13 gennaio 1923 si creò il Gran Consiglio del Fascismo i superficiali avrebbero potuto pensare: si è creato un nuovo istituto. No. Quel giorno fu sepolto il liberalismo politico. Quando con la Milizia volontaria, presidio armato del partito e della rivoluzione, quando con la costituzione del Gran Consiglio, organo supremo della rivoluzione, si diè di colpo a tutta quella che è la teoria e la pratica del liberalismo, s'imboccò definitivamente la strada della rivoluzione (1).

71. Ben presto, MUSSOLINI medesimo dovette insorgere contro il travisamento che si veniva facendo del valore rivoluzionario di ciò che EGLI aveva compiuto. E gli avvenne di dire: « Forse se noi avessimo dato alle nostre masse il diritto che ha ogni vittorioso, quello di spezzare il nemico, sarebbe passato per certe schiene quel brivido di terrore per cui oggi non ci sarebbe più discussione possibile sulla rivoluzione più o meno compiuta dal Fascismo » (2).

Ciò non di meno, EGLI esitava sempre ad abbandonare il metodo del gradualismo. Nell'ottobre 1923, e, di nuovo, un anno dopo, nel novembre 1924, ritornò a precisare che « il Fascismo aveva rispettato i capisaldi della Monarchia, della Chiesa, dell'esercito, dello statuto ». E spiegò che vi era ancora nelle piazze troppo fermento di violenza. Bisognava, anzitutto, « ricondurre nell'alveo della legalità la vasta fiumana che aveva rovesciato gli argini ».

Ma quale legalità? La vecchia o la nuova? Per allora si trattava della legalità elementare che risponde al nome di

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 271.
(2) *Ibid.*, IV, pag. 66.

« ordine pubblico ». Ma intanto si faceva sentire il bisogno anche di quella revisione di formule e di principî che ogni rivoluzione reclama per poter pervenire alla « propria » legalità ed evitare di dissolversi nel nulla. Era egli davvero possibile assorbire la rivoluzione integralmente nelle linee costituzionali del passato? Il Fascismo era dunque una semplice avventura? Quando MUSSOLINI parlò di « accelerare l'entrata definitiva del Fascismo nell'orbita della costituzione », a quale costituzione voleva EGLI alludere?

Certo è che MUSSOLINI si studiò di « far funzionare il Parlamento, di regolare la " Milizia volontaria ,, dal punto di vista della costituzione, di reprimere gli illegalismi superstiti ai margini del partito, di chiamare le forze vive del paese all'opera di ricostruzione » (1). Ma così grande transigenza non poteva vincere la logica ferrea della storia; per cui non si può violare una legalità se non a costo di imporne un'altra. E la longanimità del DUCE non valse mai ad evitare i tentativi di aggiramento che EGLI identificò così: « La mistificazione dell'unità operaia; il trucco del contraltare nazionalista; la manovra della difesa ad oltranza dello Statuto, della libertà, del Parlamento » (2).

72. La manovra sul terzo punto fu la più ostinata. I « legalitari » e « normalizzatori » si proponevano apertamente di ripristinare « l'ordine liberale », vale a dire il « parlamentarismo ». E per ciò sfruttavano il difetto di qualsiasi precedente costituzionale in senso compatibile colle esigenze della rivoluzione fascista. Questa avrebbe dovuto «inventare». Ed è tanto facile opporre a ogni tentativo di novità gli scrupoli di una inerzia camuffata da esperienza! Si arrivò, così, fino alla pretesa di « smussolinizzare il Fascismo », cioè di allontanare MUSSOLINI dal Fascismo. Invano il CAPO protestava: «È inutile che le vecchie civette della politica italiana mi facciano la loro corte gaglioffa... Mussolini e il Fascismo sono due aspetti della stessa

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 152-154.
(2) *Ibid.*, III, pag. 143-147.

natura: sono due corpi e un'anima o due anime e un corpo solo » (1). Invano faceva presente ai « normalizzatori » che la costituzione « è un patto giurato in determinate circostanze di tempo e di luogo tra il Re e il popolo, non già una camicia di Nesso e nemmeno una specie di feto che dev'essere conservato prudentemente e gelosamente in una scatola di vetro » (2). « Insomma », — esclamò ad un certo momento, — « il parlamentarismo non può più contenere tutta la vita di una nazione perchè la vita della nazione odierna è eccezionalmente complessa e difficile » (3). E specificò: « Quanto alla normalità bisogna intenderci. Se la cosidetta normalità costituzionale deve risolversi in una gigantesca truffa all'americana ai danni del Fascismo, sino a farne qualche cosa d'incolore e d'insapore, senza più rispondenza nell'anima delle nuove generazioni, dichiaro che questa normalità non è nei miei gusti. Se, per spiegarci chiaro, per normalità s'intende lo scioglimento della Milizia, che non è di partito ma nazionale e deve servire a tenere a bada tutti coloro che abbiamo risparmiato, dichiaro sin da questo momento che non cadrò mai vittima di questa normalità » (4).

Bisogna ritenere che il condottiero del movimento fosse sempre fisso con lo spirito su quella formula politica che già era apparsa sulla testata dello statuto-programma del 1921. Fin dal principio dell'anno 1923 ricevendo per gli auguri i ministri, aveva detto: « Il compito storico che ci attende è questo: fare della Nazione uno Stato, cioè un'idea che si incarni in un sistema di gerarchie individuali e responsabili i cui componenti sentano l'orgoglio e il privilegio di compiere il proprio dovere ». La nuova formula politica era stata dunque riconfermata. Essa avrebbe dovuto diventare il principio informatore della nuova costituzione, il centro della nuova legalità, il perno di un nuovo sistema. Allora il Fascismo avrebbe veramente raggiunto la sua dignità rivoluzionaria e la ditta-

(1) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 110.
(2) *Ibid.*, IV, pag. 68.
(3) *Ibid.*, III, pag. 147.
(4) *Ibid.*, IV, pag. 37

tura, che la situazione inevitabilmente imponeva, si sarebbe giustificata con la missione costituente. Un nuovo tipo di Stato sarebbe entrato nella storia. E per giunta un nuovo tipo di Stato recante con sè una nuova idea della storia e una nuova visione dell'avvenire!

73. Intanto, però MUSSOLINI, pur avendo ottenuto dal Parlamento i pieni poteri, con la legge 3 dicembre 1922, doveva fare molto conto delle esigenze dell'opportunità e della tempestività. Nella primavera del 1923 EGLI accedeva alla presentazione di un disegno di legge elettorale col sistema della maggioranza relativa per liste nazionali di partito.

Lo scopo della riforma, come ammise pure un avversario, « non era che quello di assicurare al governo fascista una maggioranza parlamentare fedele » (1). Le elezioni poco appresso compiute (2) segnarono la vittoria del Fascismo su una multiforme coalizione di avversari irreducibili. Ma dovettero i fascisti accettare nel proprio « listone » nomi più o meno sicuri e contrarre impegni coi « fiancheggiatori ». La posizione strategica del Fascismo rimaneva sempre più impostata sul meccanismo parlamentare, e quindi risultava estremamente delicata. Ciò dava incentivo ad illusioni e a collusioni, proponendosi alcuni di speculare sulle tracce di dissidenza ancora aperte nelle file del Partito Fascista. Non disarmava la critica legalitaria, mentre gli oppositori aperti provocavano contro il Fascismo le solidarietà internazionali di loro settore. I grandi giornali del paese erano ancora nelle mani degli avversari. Soltanto l'8 luglio 1924 il governo si decise a pubblicare un provvedimento per assicurare la responsabilità della stampa (3).

In questo quadro, ormai estenuante, avvenne il brutale episodio Matteotti (4). Esso sembrò compiuto per compromettere alla radice la possibilità di dare al Popolo italiano

(1) F. L. FERRARI, *Le régime fasciste italien*, 1928, pag. 35.
(2) 6 aprile 1924.
(3) legge 15 luglio 1923, n. 3288.
(4) 12 giugno 1924.

quei cinque anni di pace e di fecondo lavoro che il DUCE gli aveva promesso. Ma per fortuna la crisi venne superata ed ebbe il salutare, l'impensato effetto di costringere il Fascismo a saltare parecchi gradini della progressività, ad accelerare il ritmo, ad assumere il compito integrale totalitario del Governo.

b) Il secondo tempo:

74. Il bestiale delitto determinò la secessione degli oppositori dalla Camera dei deputati, cioè la cosidetta «ritirata sull'Aventino». Costoro si proponevano di isolare il Fascismo, di fronte a una «questione morale»; mentre gli rovesciavano contro una ripugnante campagna giornalistica, e si accingevano a sfruttare il processo aperto contro gli autori dell'uccisione. Ma il partito fascista rispose appieno alle necessità del momento. Esso ebbe agio di «collaudarsi in fatto di pazienza» (1) e di disciplina. Il DUCE aveva comandato di «star fermi e solidi». E venne obbedito. Come ultimo sforzo di conciliazione, il 20 dicembre 1924, MUSSOLINI «lanciò la bomba» del disegno di una nuova riforma elettorale, col ritorno al collegio uninominale. Ciò avrebbe significato la piena vittoria del principio elettorale. E si deve ammettere che i gregari del Fascismo ne furono stupiti, almeno quanto gli avversari. Ma la «bomba» non ottenne di far sortire gli oppositori dal loro ritiro; ed anzi gli stessi fiancheggiatori costituzionali accennarono a tentennare. Si «delineò la secessione dei tre collari della SS. Annunziata». Allora MUSSOLINI accettò, a piene mani, il nuovo destino e pronunciò alla Camera, il 3 gennaio 1925, quel famoso discorso per cui veniva ad iniziare il contrattacco alla campagna aventiniana e a gettare sul Fascismo il peso delle fortune d'Italia.

75. Il discorso del 3 gennaio segnò uno «svolto decisivo nella storia del Fascismo» (2). Con esso MUSSOLINI rivendicò a se medesimo la personale responsabilità per la situazione politica che si era creata e sfidò gli oppositori a procedere

---

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 334.
(2) *Ibid.*, V, pag. 173.

all'atto di accusa che la costituzione autorizza contro i ministri del Re. Non solo; ma annunziò il suo proposito di « ritornare alla maniera forte, che era poi l'unica maniera che potesse dirsi realmente fascista » rinunciando a ogni ulteriore tentativo di collaborazione cogli altri partiti (1). Lo stesso **Mussolini** illustrò il valore della controffensiva da lui in tal modo sferrata nello scritto « *Elementi di storia* » (2): « Non era passata una settimana che già si poteva constatare con quanta soddisfazione il paese avesse accolto il ritorno del governo alla maniera forte. Nessuno accettò la sfida. I famosi trentanove milioni di italiani, monopolizzati dall'Aventino, non si mossero ». « Le masse profonde del popolo italiano » — dirà più tardi il **Duce** — « hanno gioito di questo ritorno alla maniera forte; perchè il popolo italiano ama le figure nette e definite: ama una continuità nello spirito: un Mussolini che si contaminasse nel trasformismo non sarebbe più nella simpatia del popolo, il quale esige una coerenza formidabile di coloro che pretendono di guidarlo » (3). E allora aveva potuto affermare: « Oggi il partito è solo. Io considero ciò come un privilegio, una gloria, un segno: cioè che il Fascismo ha veramente compiuto una rivoluzione. Il discorso del 3 gennaio è stato risolutivo » (4).

76. Il discorso aveva, infatti, sconfitto gli oppositori; aveva domato la sedizione e aperto lo Stato intero al Fascismo. **Mussolini** potè annunciare, il 23 marzo 1925: « Voglio dire che siamo in primavera e ora viene il bello! Il bello, per me e per voi, è la ripresa totale, integrale, dell'azione fascista sempre e dovunque e contro chiunque ». Inevitabilmente l'opposizione, ridotta agli estremi, doveva fomentare estreme rappresaglie. Tra il novembre del 1925 e l'ottobre del 1926, nel giro di un solo anno, quattro attentati furono compiuti contro

---

(1) R. Romano, *Il 3 gennaio*, in Riv. « Lo Stato », anno 1932.
(2) 31 ottobre 1925.
(3) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 173.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, V, pag. 18.

la persona di Mussolini, ma egli ne uscì sempre incolume, quasi a conferma della sua provvidenziale predestinazione.

Ma col potere in mano, franca da ogni superstite soggezione al sistema della vecchia legalità, l'azione rivoluzionaria doveva trasferirsi in pieno sul terreno morale e sul terreno giuridico. Da allora il Gran Consiglio affrontò l'esame di numerosi provvedimenti legislativi (le « leggi fascistissime »), mentre ad una commissione di studiosi si demandava di avvisare alle riforme da introdurre nella costituzione dello Stato. Bisognava fondare un nuovo modo di vita per cui il Fascismo potesse segnare veramente delle pagine di storia. Bisognava soprattutto aprire lo spirito del Popolo italiano a quell'« idea dell'Impero » che è « la base della nostra dottrina e che non è solo da intendersi in senso territoriale e può essere politica, economica, morale, ma in qualunque senso s'intenda non è mai una creazione improvvisa » (1).

77. Comincia così la serie delle riforme costituzionali: a scaglioni, pur sempre, secondo il metodo della gradualità. E, anzitutto, le « leggi di carattere transitorio », per « la difesa del regime ». E cioè: legge 20 novembre 1925 sulle associazioni segrete; legge 31 dicembre 1931 sulla stampa periodica; legge 31 gennaio 1926 contro i fuorusciti; legge 24 dicembre 1925 sulla dispensa dal servizio per i funzionari pubblici.

Quindi le « leggi costruttive ». E in primo luogo la legge 24 dicembre 1925 « sulle attribuzioni e le prerogative del Capo del governo, Primo ministro segretario di Stato ». E la legge 21 dicembre del medesimo anno, sulla « facoltà del potere esecutivo di emanare norme giuridiche ». MUSSOLINI disse che la prima era stata « una delle più innovatrici e rivoluzionarie » (2). La seconda, disciplinando l'uso del decreto legge, avrebbe « curato il male che presentava lo strapotere del Parlamento. Le grandi risoluzioni non possono mai essere adottate dalle assemblee » (3). Vedremo più tardi, nella seconda parte

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 112.
(2) *Ibid.*, VII, pag. 136.
(3) *Ibid.*, V, pag. 163.

di questo lavoro, il valore di tali due leggi. Certo a loro tempo esse furono sintomatiche, soprattutto la prima; sebbene la figura del Capo del governo debba essere posta anche più in alto di quello che in tal modo è stata collocata, sì che la portata del nuovo sostituto risulti legata in modo indissolubile alla proclamazione legale del « partito unico » che avvenne solo nel 1928 colle norme sul Gran Consiglio del Fascismo.

In secondo luogo, dopo le due leggi propriamente « politiche », le prime leggi propriamente « sociali ». Una rivoluzione tale non è se non si riflette nella vita sociale della Nazione e il Fascismo aveva su questo argomento concetti abbastanza chiari. Con la legge 3 aprile 1926, intitolata alla « disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro », fu iniziata la costituzione dell'ordinamento sindacale corporativo dello Stato. Affermò il DUCE che con tale legge si era dato il colpo definitivo allo Stato demo-liberale « agnostico e imbelle ». EGLI la chiamò la « più coraggiosa, la più audace, la più rinnovatrice e quindi la più rivoluzionaria di tutte le leggi che durante questi mesi sono state sottoposte all'esame del Parlamento » (1).

78. Con r. d. legge 24 settembre 1926, convertito nella legge 9 giugno 1927, n. 928, il « Fascio Littorio » insegna del movimento veniva dichiarato emblema dello Stato. Ma ecco finalmente che nel successivo anno 1927, il 21 aprile, annale di Roma e festa del lavoro italiano, il Gran Consiglio del Fascismo emana la « Carta del Lavoro », atto fondamentale della rivoluzione fascista. Dalla proposta di fissare alcuni criteri generali per la disciplina dei rapporti di lavoro subordinato, il genio del DUCE trasse le superbe linee di una dichiarazione di principî, adeguata allo spirito del popolo italiano, ma forse anche destinata « a fare il giro del mondo », a miglior titolo di ciò che era avvenuto per la « Dichiarazione dei diritti », dal Lafayette riportata in patria dalla rivoluzione americana.

---

(1) *Scritti e Discorsi*, pag. 291.

Il § 1 della « Carta del Lavoro » in particolare consacra la formula politica del Fascismo; quella formula che era già stata espressa nel programma statuto del Partito dell'anno 1921, che il capo d'anno del 1923 il DUCE aveva confermato ai suoi ministri e che ormai doveva diventare la formula ufficiale dello Stato italiano: **“ La nazione italiana è un organismo avente fini, vita, mezzi di azione superiori per potenza e durata a quelli degli individui divisi o raggruppati che la compongono. È una unità morale, politica ed economica che si realizza integralmente nello Stato fascista ”.**

79. Dal giorno nel quale fu emanata la Carta del Lavoro comincia il terzo tempo della rivoluzione, che è tuttavia in corso.

Durante lo spasimo dei suoi tentativi di collaborazione MUSSOLINI ebbe una volta a disegnare i « tre tempi » della rivoluzione. Il primo sarebbe stato proprio l'atto dell'insurrezione, che noi abbiamo considerato una fase a sè. Nel secondo, il Fascismo avrebbe dovuto consolidarsi e assestarsi. Nel terzo si sarebbe ripreso il regolare funzionamento degli organi costituzionali.

Però gli avvenimenti accentuarono il valore di questi tre tempi e dettero ad essi un più netto significato. Il secondo tempo fu, non soltanto quello in cui il Fascismo dimostrò la sua compattezza e la sua fermezza di fronte all'attacco combinato di tutti i partiti italiani, ma anche quello in cui arrivò alla presa di possesso integrale dello Stato. Il terzo sarà quello della definitiva creazione di un « sistema fascista », cioè di una « costituzione fascista dello Stato italiano ».

Intanto, in questo terzo tempo della rivoluzione, si sono raggiunti due obbiettivi di importanza decivisa per l'avvenire dell'Italia e del regime fascista.

Il primo fu la conciliazione col Papato, mercè la soluzione della così detta « questione romana »; la quale era sorta a seguito della soppressione del potere temporale dei Papi e lo insediamento della capitale del Regno nella città di Roma. La questione romana era rimasta aperta come una ferita

mortale nell'organismo italiano; poichè il Pontefice non aveva mai voluto, nè l'avrebbe potuto, riconoscere il nuovo assetto di cose che menomava la indipendenza sovrana della Santa Sede. Crispi aveva ben avvertito che « il più grande statista italiano sarebbe stato colui che avesse saputo sciogliere la questione romana ». Il che venne dato a MUSSOLINI di fare col « *Trattato del Laterano* » approvato con la legge 17 maggio 1927, n. 810.

Il secondo obbiettivo fu la fondazione di un dominio coloniale, meritevole di questo nome, nell'Africa Orientale, coll'imposizione della sovranità italiana sull'Abissinia, sotto il nome di un Impero italiano di Etiopia, proclamato il 9 maggio del 1936.

Adempiute queste due condizioni preliminari l'Italia può ormai prendere praticamente lo slancio verso la sua missione imperiale, della quale nel § I della Carta del Lavoro ha fissato solennemente i principî, con una nuova concezione del mondo e della vita. Infatti la Carta del Lavoro è, per il suo § I, il documento di una nuova civiltà mondiale; o, per meglio dire, è il documento per cui la tradizione di Roma, che immedesima l'ideale umano coll'ideale civile, si inserisce nella trama di una grande rivoluzione sociale, colla sua piena e integrale concezione del Popolo che si identifica collo Stato.

PARTE SECONDA

LA DEFINIZIONE DELLO STATO

CAPITOLO IV.

La definizione reale.

§ XV. — Le fonti della dottrina fascista.

80. Poichè la dottrina del Fascismo si riassume nella dottrina dello Stato, la definizione dello « Stato fascista » ha valore decisivo per l'indirizzo della dottrina stessa. E l'indagine su tale definizione vuol essere condotta secondo i motivi che ispirano il metodo politico-nazionale, motivi illustrati nella precedente parte introduttiva del presente lavoro.

Nel quadro del « pensiero moderno », il problema dello Stato, come si è detto, fu abbandonato di regola alla dottrina giuridica. Si ammetteva bensì, e si ammette, che la definizione giuridica dello Stato non escluderebbe che lo Stato possa venir considerato anche come « unità di fatto », vale a dire quale « concetto sociale », sebbene i giuridicisti puri, come il KELSEN (1), escludessero ed escludano che lo Stato possa essere concepito come una realtà distinta dal diritto e con proprie qualità. Ma si rilevava, e si rileva, che al concetto sociale dello Stato, in ogni modo, non potrebbe giungersi se non per un'astrazione, prescindendo dal diritto che ne regola le relazioni. E si rivendicava e si rivendica la sufficienza della defi-

(1) H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*

nizione giuridica dello Stato stesso. La quale, per altro, non poteva andar oltre ad una definizione formale, cioè a una definizione desunta dagli elementi oggettivi, e per così dire materiali od esterni dello Stato stesso (1): popolazione, territorio, ordinamento, giuridicamente intesi e interpretati. Una definizione simile, a causa della sua eccessiva astrattezza, non possiede alcun valore nel senso dello spirito. Pertanto, la dottrina politico-nazionale, reclama una definizione « reale » dello Stato; cioè una definizione per la quale siano fatti presenti il soggetto, il contenuto ed il valore dello Stato, nella concezione che di tali argomenti si forma una data comunità nazionale e quindi nel significato soggettivo che essi assumono per un Popolo determinato.

Le fonti della dottrina fascista, agli effetti della definizione reale dello Stato Fascista, non possono quindi ridursi a quelle desumibili dall'ordinamento giuridico dello Stato stesso. Così come le idee dello Stato fascista non possiamo estrarle da un'analisi delle condizioni materiali della sua esistenza, secondo il criterio sociologico. Noi intendiamo a una conoscenza «spirituale», non formale o materiale, del nostro Stato. E pertanto dobbiamo rifarci a quei documenti e a quegli elementi che implicano una rivelazione dei motivi complessi sì, ma supremi, della nuova coscienza nazionale. Tali fonti si possono classificare in tre tipi:

a) gli scritti e i discorsi del Fondatore del Fascismo;
b) gli atti politici e legislativi del regime;
c) le opere di trattazione scientifica e letteraria.

81. Tutti e tre questi tipi di fonti sono in corso di svolgimento ed hanno valore disuguale. La letteratura di commento o di illustrazione, di critica e di apologetica, italiana o straniera, ha semplice funzione sussidiaria e vuol essere adoperata con estrema cautela. Anche le fonti di carattere scientifico, vanno utilizzate con discernimento e sempre sotto ri-

---

(1) Cfr. n. 12.

scontro con le fonti degli altri tipi. Purtroppo, lo studio del Fascismo offre, fino ad oggi, pochi tentativi meritevoli in linea scientifica ed è del tutto fuori dal quadro della dottrina fascista, eccezione fatta per poche voci, la *Enciclopedia Italiana* diretta da G. GENTILE. Fino a ieri hanno prevalso, sotto colore di fare della «pura scienza», per opera di elementi aggregati al Fascismo, quei tentativi di compromesso che in linea politica abbiamo già apprezzato a titolo di normalizzazione; tentativi condotti secondo la tesi di un Fascismo da intendersi come «*liberalismo depurato*».

Qualche volta i travisamenti sono stati compiuti anche in senso marxista e bolscevico, sotto la tesi arbitraria di un «superamento della Carta del Lavoro». Al riguardo, nel 1928 VOLPE (1) osservava: «Vi sono in Italia oggi non pochi che pensano... come il Fascismo sempre più si presenti come modo di attuarsi del socialismo». Eppure MUSSOLINI aveva detto: «Il socialismo non è soltanto tramontato nel partito: è tramontato nella filosofia e nella dottrina. Gli italiani non possono essere a lungo mistificati da dottrine asiatiche, assurde e criminose nella loro applicazione pratica e concreta» (2). Bisogna, però, aggiungere che le deviazioni socialiste e comuniste nella letteratura corrente sul Fascismo sono provenute da superstiti centri di cultura liberale a tendenza neoidealista. Si è così confermata un'altra volta l'esattezza della constatazione del VALOIS che «il socialismo nasce dal liberalismo come il fiore nasce dall'albero».

Nella bibliografia ortodossa merita particolare segnalazione il volume di A. ROCCO sotto il titolo «*La trasformazione dello Stato*» (3). Sebbene si riduca quasi a una raccolta di discorsi parlamentari o di relazioni a disegni di legge, esso contiene tratti di notevole valore costruttivo. E merita segnalazione, altresì, la collezione promossa dal «Partito Nazionale Fascista» di una serie di *Testi per i corsi di preparazione*

---

(1) *Op. cit.*, pag. 41.
(2) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 335.
(3) Ed. «La Voce», Roma, 1927.

politica dei giovani (1), sebbene di carattere elementare. Appartengono ai tentativi di sintesi il lavoro di B. GIULIANO (2) e quello più recente di S. PANUNZIO (3). Accenneremo, come abbiamo accennato già, ai lavori di ERCOLE e di VOLPE, alle altre opere di settore o monografiche, fornite dalla letteratura che ci interessa, trattando i vari argomenti particolari della nostra dottrina.

Una importanza fondamentale, vale a dire il valore di «fonte autentica», ha il pensiero di MUSSOLINI, dacchè EGLI è il DUCE della rivoluzione e come tale rappresenta anche la fase dell'elaborazione dottrinaria della rivoluzione stessa, fino a costituire addirittura lo spirito di questa a titolo « carismatico ».

Per ciò che riguarda gli scritti e i discorsi di MUSSOLINI, va detto che essi si trovano oggi raccolti in un'ordinata, nonchè correttissima e completa collezione, edita da U. Hoepli. Un'intelligente sistemazione ne è stata compiuta dall'antologia « *Spirito della rivoluzione fascista* », di G. S. SPINETTI (1937). Occorre aggiungere che alcuni di questi scritti, come quello su «*La dottrina politica e sociale del Fascismo*», redatto da MUSSOLINI nel decennale della rivoluzione, e pubblicato in testa allo statuto del Partito Nazionale Fascista, hanno carattere nettamente dogmatico. Gli pseudo-scienziati che affettano di rifiutare a tali documenti una considerazione « scientifica » accusano con ciò la loro incapacità a rendersi conto dei valori soggettivi della vita, a comprendere le forze profonde della politica, a riconoscere la necessità di una fede alla base di ogni esistenza collettiva e a giustificare la funzione iniziatrice del «capo» nel processo di fondazione di un regime.

82. Gli « atti politici » del movimento e, in misura anche più notevole, gli « atti legislativi » del regime costituiscono, colla dottrina di MUSSOLINI, fonti primarie, per il valore ordi-

---

(1) Volumi 8, Libreria dello Stato, Roma, 1935.
(2) B. GIULIANO, *Elementi di cultura fascista*, 1929.
(3) S. PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato Fascista*, 1937.

nativo e formativo che ad essi è proprio, in quanto definiscono i concetti informatori del sistema positivo attuato dal Fascismo, e ne impongono il rispetto alla coscienza delle masse. Qualcuno degli atti politici del movimento, come il *Proclama del Quadrumvirato* per la marcia su Roma, ha significato ideologico, oltre che storico. Il Partito Nazionale Fascista possiede un suo *Foglio d'Ordini*. Grande importanza hanno poi gli *Atti del Consiglio Nazionale del Partito*, dei quali è in corso una raccolta a cura dell'« Istituto di Cultura Fascista ».

Circa gli « atti legislativi » va osservato che la ricerca del concetto originale in essi contenuto è resa spesso difficile dalla circostanza che è mancata, con la revisione dogmatica della dottrina giuridica, anche la revisione tecnica della nomenclatura giuridica. Avviene, quindi, che le leggi del regime, compilate spesso in fretta, da uffici burocratici, ripetano formule e definizioni mutuate dal linguaggio dell'antico sistema e alle quali occorre dare un significato del tutto diverso nel quadro del sistema nuovo. Per l'esegesi degli atti legislativi s'impone il più severo riscontro delle singole norme loro coi principî generali del sistema, da desumersi dallo studio della dottrina del Fascismo.

Per fortuna tali principî hanno ricevuto una « dichiarazione formale », per ciò che sono stati solennemente proclamati ed enunciati in quell'atto scritto fondamentale del nuovo ordine che è la « Carta del Lavoro ». La definizione dello Stato Fascista risulta *in primis* dal « principio costituzionale », che la Carta del Lavoro ha fissato e dichiarato in modo espresso e che risolve nel medesimo tempo i problemi relativi alla giustificazione e allo scopo dello Stato, stabilisce il rapporto nuovo tra lo Stato e il cittadino e fissa il presupposto delle regole generali occorrenti all'organizzazione dello Stato stesso.

83. Contro la « Carta del Lavoro » si spiega, pertanto, come si sia concentrata l'ostilità di tutti i tradizionalisti, di tutti gli scolastici, cioè, del vecchio costituzionalismo dottrinario e di tutti gli avversatori dell'idea dello Stato. Costoro

per protestare la irrilevanza della Carta traggono argomento dai particolari relativi alla procedura adottata per l'emanazione di essa.

Come si è accennato, la Carta del Lavoro era stata approvata dal Gran Consiglio del Fascismo quando questo consesso non era ancora entrato nell'ordinamento giuridico dello Stato. Il che avvenne soltanto, più di un anno dopo, in virtù della legge 9 dicembre 1928, n. 2693. La Carta vide, dunque, la luce come semplice «atto politico» del regime. Però, a pochi mesi di distanza, il Gran Consiglio medesimo, prendeva in esame un disegno di legge, che fu approvato dal Parlamento e promulgato il 13 dicembre 1928, n. 2832. Mediante tale legge si conferì al «governo del Re» l'autorizzazione, «in quanto occorra, ad emanare disposizioni, aventi forza di leggi, per la completa attuazione della Carta del Lavoro, deliberata dal Gran Consiglio del Fascismo il 21 aprile 1927 e pubblicata nella gazzetta ufficiale del Regno del 30 aprile 1927, n. 100». Nella relazione che aveva accompagnato il relativo schema era stato detto che «si intendeva in tal modo di ricevere a tutti gli effetti la Carta del Lavoro nell'ordinamento giuridico dello Stato».

Ciò non di meno, quanto alla Carta del Lavoro, i tradizionalisti, pur affettando di protestare il massimo ossequio al valore morale del documento, affermano che essa sarebbe «priva di validità agli effetti giuridici». La quale tesi è decisiva per quanti sostengano, come essi lo sostengono, che lo Stato non abbia altra realtà che quella giuridica; poichè loro consente di professare, in tal sottinteso, che nessuna novazione sarebbe avvenuta nel principio costituzionale dello Stato italiano. Secondo il Ranelletti, questo Stato sarebbe sempre giustificato dall'obbiettivo, di dichiarare ed attuare i due diritti fondamentali dell'uomo; quello di libertà e quello di uguaglianza» (1).

In particolare si afferma dai denegatori del valore giuridico della Carta del Lavoro, che, nei termini della legge di dele-

(1) O. Ranelletti, *Op. cit.*, pag. 55 e segg.

gazione dianzi riferita, non potrebbe vedersi una recezione della Carta nell'ordinamento giuridico, se non rispetto alle parti della Carta medesima positivamente attuate con le leggi particolari emanate in virtù della ricevuta delegazione. Si dice, inoltre, che, comunque, non potrebbe attribuirsi il valore normativo a mere enunciative di carattere morale e politico non dirette a costituire e a definire rapporti giuridici.

Con una sottile distinzione D. DONATI (1) ha voluto sostenere che potrebbe parlarsi di recezione « a titolo costitutivo » soltanto nei limiti delle particolari leggi di attuazione della Carta. La legge di delegazione per se stessa non avrebbe importato altro che una recezione « a titolo dichiarativo », con l'effetto appena di assicurare la conservazione della Carta e col significato di una raccomandazione al potere legislativo, di non contraddire ad essa nell'esercizio della sua potestà.

84. Quando si tenga conto che lo Stato, per la dottrina del Fascismo, è una « persona morale » nel senso letterale della parola, espressiva di una realtà dello spirito, e non già una semplice « persona giuridica », nè tampoco un semplice « ordinamento giuridico », come meglio sarà dimostrato in seguito (2), sembra che si potrebbe trascurare il pericolo dell'ostruzionismo rappresentato dai tradizionalisti e dagli scolastici. Senonchè, la questione della validità giuridica della « Carta », ha, pure per la dottrina fascista dello Stato, rilevanza fondamentale; perchè, come vedremo, il principio costituzionale investe, anche per questa dottrina, il problema dell'ordinamento giuridico, ponendosi come « regola suprema di legalità »; la quale è una legalità positiva e non già una « legalità rivoluzionaria » sul tipo di quella sovietica. Nè lo Stato fascista cessa di essere uno « Stato di diritto », seppure in un senso profondamente diverso da quello che si intendeva nell'ordine individualista con questa definizione (3).

---

(1) *Studi in onore di Cammeo*, 1932, I.
(2) Cfr. n. 95 e segg.
(3) Cfr. n. 98.

Diciamo, dunque, che nessun argomento contrario alla recezione a titolo costitutivo della Carta, pur coi criteri metodologici ordinari, si può dedurre dal tenore delle locuzioni adoperate dalla legge 13 dicembre 1928, n. 2832, condotta secondo la nuova procedura per le materie costituzionali. Col delegare al governo le potestà occorrenti all'attuazione della Carta, la legge suindicata, invece, ha dovuto ritenere, quale presupposto della delegazione che essa compiva, che la Carta facesse già parte, o fosse entrata in quell'atto medesimo a far parte, dell'ordinamento giuridico dello Stato. E per vero, la materia contenuta nella Carta del Lavoro era ed è una materia quintessenzialmente costituzionale, a termine della classificazione delle materie costituzionali compiuta dalla legge 9 dicembre 1928, n. 2693 sul Gran Consiglio del Fascismo, del quale consesso era stato sentito il parere in merito al disegno di legge. E in materia costituzionale non può assolutamente ammettersi che la potestà costitutiva possa essere delegata dall'organo competente ad altro organo, per quanto ampio concetto si voglia professare dell'istituto della delegazione nel diritto pubblico.

Nè alcun argomento può trarsi dalla pretestata « antinormatività » delle dichiarazioni contenute nella Carta, fatta eccezione soltanto per quelle che espongono un semplice programma legislativo; come, ad esempio, in materia di previdenza e di assistenza. È concetto inesatto, irricevibile da una dottrina fascista, che la giuridicità della norma si possa riconoscere soltanto per la condizione che dalla norma stessa derivi una modificazione del diritto soggettivo dell'individuo, giusta la tesi lungamente sostenuta dalla dottrina individualista. È concetto inesatto è che le dichiarazioni di principio non abbiano un valore positivo e indispensabile anche in un sistema di diritto. Senza di esse, bene osserva lo SCHMITT (1), « una costituzione si riduce da un lato a una serie di enunciative letterarie, sprovvedute di qualunque efficacia; dall'altro a un cumulo di norme prive di significato ». Le dichiarazioni dei

(1) C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 1931.

principii sono le leggi costituzionali per eccellenza. Recentemente TARDIEU, a proposito dell'attuale costituzione repubblicana francese (1875) che non riprodusse la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo », ha scritto: « L'assemblea nazionale ci ha rifiutato una costituzione » (1).

Precisamente, le dichiarazioni di principio hanno valore positivo a tutti gli effetti dell'interpretazione delle leggi e per l'unità dell'ordinamento giuridico, che esse assicurano con lo stabilire i principi generali del diritto e con il determinare l'abrogazione per incompatibilità delle norme anteriori contradditorie ad esse. Ciò premesso vediamo quale significato, nella linea della nostra dottrina, abbiano le proposizioni della Carta del Lavoro e specialmente quella contenuta nel § I, che già abbiamo detto riprodurre e fissare la formula politica del regime fascista, elevata a principio costituzionale dello Stato italiano e che abbiamo letteralmente trascritta al n. 78.

§ XVI. — IL PRINCIPIO COSTITUZIONALE.

85. In verità, il § I della Carta del Lavoro riassume tutti i concetti dogmatici propri alla dottrina dello Stato Fascista. Esso dichiara la nuova idea che identifica il nuovo « tipo » dello Stato italiano.

La classificazione dei vari tipi dello Stato è argomento assai controverso tra i pubblicisti e dimostreremo più tardi quale relativo valore essa abbia quando sia condotta secondo il criterio formale (2). Sopratutto ha avuto credito quella desunta dalla forma del governo, secondo il già segnalato scambio tra il concetto di Stato e il concetto di Governo. Quando si è voluto andare oltre la considerazione puramente « giuridica » del fenomeno dedotto dalla struttura dello Stato, si sono prese in esame, agli effetti di una definizione « sociale »

(1) A. TARDIEU, *Le souverain captif*, 1936, pag. 151.
(2) Cfr. § 4, parte terza.

dello Stato, le condizioni geografiche ed economiche o etniche della comunità. Si è parlato di « Stato marittimo », di « Stato continentale », di « Stato commerciale », di « Stato agricolo », ecc. Oggi si parla molto di « Stato industriale ».

Ma il principio costituzionale, inteso nel suo portato metagiuridico e ultrasociologico, è l'unico suscettibile di darci una esatta nozione di quella che è la realtà intrinseca di uno Stato; perchè assorbe, unifica e definisce tutti i motivi che entrano nella vita collettiva di una determinata comunità. Il principio costituzionale esprime, infatti, l'ideale comune, fissa la regola centrale di valore che determina i modi di pensiero e di azione, riassume in una parola tutto ciò che un Popolo ha di più intimo nella sua civiltà. Per esso si identifica lo spirito che regge un Popolo nella marcia della storia e che gli dà consistenza come soggetto morale.

Sulla via di indagare lo « spirito delle leggi », cioè la forza interiore che muove una società e che la fa vivere, si era messo MONTESQUIEU; sebbene egli si fosse polarizzato sul modo del governo e fosse caduto così in astrazioni di generalità, come quella per cui il contrassegno del dispotismo sarebbe il « terrore », quello della monarchia l'« onore » e quello della repubblica la « virtù ».

86. Il principio costituzionale, quale noi lo intendiamo, ha valore storicista nel tempo stesso che spirituale e quindi ha valore concreto; perchè ci rivela l'originale significato specifico di ciascuna organizzazione politica, quale essa risulta dal travaglio di formazione e di organizzazione di un Popolo determinato. L'originalità del principio costituzionale, nella sua specialità, non toglie che un principio affine possa riscontrarsi in comunità politiche diverse, ma contemporanee. In tal caso può riconoscersi l'appartenenza delle diverse comunità ad una civiltà superiore comune, cioè a una medesima « civiltà mondiale », in quanto esse abbiano coscienza della loro affinità morale e di una comune missione nella storia.

Senza dubbio in tal senso si può parlare di una « civiltà europea », giacchè nello svolgimento dei varî Popoli del-

l'Europa è sempre osservabile una certa conformità tra i rispettivi principi costituzionali nei varî periodi, anche se si deve ritenere che la coscienza unitaria dell'Europa è oggi venuta meno a causa del carattere negativo dei presupposti che sono stati adottati dal cosidetto pensiero moderno. Dice FISCHER (1): « È innegabile che esiste una civiltà europea, la quale si fonda su un patrimonio di pensiero, di conquiste e di aspirazioni ».

Una più profonda valutazione dei principi e dei motivi caratteristici di questa civiltà potrebbe scoprire come essa sia stata e rimanga nei suoi fondamenti, una « civiltà mediterranea ». Le idee della civiltà ellenico-romana costituirono il lievito vitale delle stirpi che si unificarono intorno al bacino del « Mare Interno ». All'epoca della grande migrazione dei popoli, le missioni cattoliche convertirono tutte le tribù barbariche, anche quelle non sottomesse all'Impero e le introdussero nel cerchio della civiltà mediterranea (2). Che un'unica idea madre sia andata svolgendosi da Aristotele a San Tomaso e al Rinascimento e che essa identifichi l'interpretazione mediterranea della vita, va sostenuto nettamente contro le versioni razionaliste le quali vorrebbero spezzare in tre fasi la storia del pensiero europeo (3). Vedremo come l'identità dell'interpretazione mediterranea si debba riconoscere sopratutto nella concezione morale della « personalità » (4).

Soltanto è forza ammettere che in seguito si pronunciarono reazioni da parte dei popoli « occidentali » di nuova formazione, contro la concezione cattolica, di netto stampo italiano e precisamente quelle che si sono concretate nella cultura del così detto pensiero moderno. Ma oggi appunto, nella crisi in atto della civiltà europea, tali tendenze disgregatrici vengono chiamate a render conto della loro insufficienza. E si delinea la necessità di riconoscere una distinzione, sempre

---

(1) *Op. cit.*, Introduzione.

(2) H. HUMMEL-W. SIEVERT, *La Méditerranée*, 1937, pag. 58.

(3) Cfr. F. OLGIATI, in *Neoscolastica, Ideologismo e Spiritualismo*, 1933, pag. 12.

(4) Cfr. n. 163.

più netta, tra l'interpretazione « mediterranea » e quella « occidentale » e « atlantica » dei problemi della nostra civiltà.

L'antitesi che regna nel mondo delle idee si è manifestata anche sul terreno dei fatti, per opera delle rivoluzioni nazionali e popolari e delle reazioni democratiche e bolsceviche, ormai praticamente accomunate nel loro atteggiamento. Non tre, come vorrebbe Benes, ma due soltanto sono gli schieramenti spirituali dei Popoli e delle masse. Non vi è osservatore così superficiale da non avvertire che in tutta l'Europa esistono oggi i sintomi di una di quelle grandi conflagrazioni sociali che meritano il nome di guerre di religione. « Si tratta di scegliere » — ha detto MUSSOLINI — « fra le teorie brumose, antivitali, antistoriche e il nostro quadrato romano spirito latino che si rende conto di tutta la realtà, che affronta la vita come un combattimento, che è disposto a morire quando l'idea chiama e la grande campana della storia batte » (1).

87. Però nella sua essenza il principio costituzionale consiste, soprattutto, nell'apprezzamento che ciascun Popolo fa dei propri obbiettivi storici e dei mezzi idonei per raggiungerli. Vale a dire riflette, in prima linea, la definizione e, in seconda linea, l'attuazione di uno Stato determinato, presentandosi come il principio di organizzazione di una data comunità, ovvero come l'idea caratteristica di un determinato Stato in un determinato periodo della sua esistenza.

Dal principio costituzionale viene stabilita, dunque, l'intrinseca e specifica virtù spirituale di ciascuna organizzazione politica nel tempo. E pertanto la definizione « reale » dello Stato ci abilita alla più sicura e fondata classificazione delle figure dello Stato, che è quella condotta sotto il punto di vista del « tipo storico », inteso nel suo profilo « morale » o « spirituale », che è inafferrabile dal « pensiero moderno ».

La dottrina corrente identifica, sotto la denominazione di « tipi storici » dello Stato, alcune figure come lo « Stato teocratico », lo « Stato patrimoniale, » lo « Stato di polizia »,

---

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 123.

lo « Stato di diritto », ecc., nelle quali si dà risalto al principio di legittimazione del potere secondo che esso è riferito a Dio, al Principe, al Popolo, al diritto dell'Uomo, ecc. Ciascuno di tali tipi, in effetto, espresse una diversa rappresentazione soggettiva dello Stato, un diverso modo nel quale gli uomini conobbero e risolvettero il problema dei fini dello Stato e, quindi, dell'uomo e della sua organizzazione.

È proprio parlare a questo riguardo di tipi « storici » dello Stato; giacchè è in virtù del rispettivo principio costituzionale che ciascun Stato esiste come soggetto della storia e si identifica di fronte agli altri Stati e soprattutto di fronte a se stesso nelle successive fasi della sua esistenza interiore. Infatti, lo Stato continuamente muta, pur rimanendo identico a se stesso. E muta, appunto, secondo il mutare del proprio principio costituzionale, dando luogo a quei processi che si qualificano col nome di rivoluzione.

88. Intorno al concetto di « rivoluzione », la dottrina corrente alla stregua dell'esperienza del Fascismo non ha ancora elaborato nulla di sicuro e non è nostro compito esporre ora una teoria della rivoluzione. Diciamo soltanto che non si può negare l'indispensabile funzione storica delle rivoluzioni pur dovendosi escludere il « diritto all'insurrezione » che l'articolo 35 della 2e *Déclaration* francese, del 1793, aveva proclamato: « Quando il governo viola i diritti del popolo l'insurrezione è, per il popolo e per ogni frazione del popolo, il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri ».

Si sogliono distinguere varî tipi di rivoluzione: religiosa, morale, sociale, economica, politica; sebbene la rivoluzione nel suo atteggiamento dinamico sia un processo di sintesi, nel quale confluiscono tutti i motivi, come un processo di sintesi è la « costituzione » nel suo atteggiamento statico. La rivoluzione si caratterizza, appunto, per la novazione del principio costituzionale che regge uno Stato e che informa tutta la costituzione. E ciò può essere il risultato di una lotta, più o meno violenta; ma può accadere, eventualmente, anche senza alcun impiego di forza materiale; vale a dire, anche

senza quella insurrezione che dicemmo aprire la via alla rivoluzione (1) e per la quale la formula di un partito riesce a porsi come principio costituzionale dell'intera comunità sostituendo il principio costituzionale anteriore. Senza la novazione del principio costituzionale, comunque ottenuta, non può aversi rivoluzione, ma soltanto la rivolta, la sommossa, la cospirazione, la sedizione, la congiura, il colpo di Stato; i quali fatti esprimono reazioni istintive dei governati contro i governanti o agiscono sul modo empirico, cioè sull'indirizzo politico, del governo, ma non sul tipo dello Stato, o esprimono i mezzi della tecnica della insurrezione, già esaminata da BLANQUI, da ENGELS e da TROTSKY.

Sicchè, la rivoluzione non si può ravvisare nella circostanza che un gruppo, o una persona, si sostituiscano a un altro gruppo, o ad un'altra persona, nell'esercizio del potere. Bensì si esprime necessariamente, quale affermazione e trionfo di un'idea, in una trasformazione dello spirito. Si capisce allora, come già rilevava ROUSSEAU, che « questi avvenimenti sono rari » (2), anche se il concetto di rivoluzione non può limitarsi, come egli avrebbe voluto, all'ipotesi del passaggio da uno Stato di « autorità » a uno Stato di « libertà ». Pure LOMBROSO scriveva: « Le rivoluzioni appaiono sempre di raro; mai nei popoli poco progrediti e sempre per cause assai gravi o per alti ideali: vi prendono parte più gli uomini appassionati, cioè i rei per passione o i genii, che i criminali » (3).

Ancorchè i giuspubblicisti dissentano sull'effetto da attribuirsi nel rapporto internazionale alla variazione dell'elemento del territorio dello Stato e sostengano, ormai unanimi, la immutabilità giuridica dello Stato nella successione dei regimi, non può esservi dubbio che la mutazione del principio costituzionale abbia valore decisivo in merito all'identità soggettiva di uno Stato. In tal senso va intesa la dottrina di ARISTOTELE, che GROZIO confutò senza averla compresa, e

---

(1) Cfr. n. 66.

(2) *Contr. Soc.*, II, 8.

(3) C. LOMBROSO e R. LASCHI, *Il delitto politico e le rivoluzioni*, 1890, pag. 33.

secondo la quale il cambiamento della costituzione implicherebbe il cambiamento dello Stato. E per vero, questo cambiamento investe il valore intrinseco dello Stato nella coscienza del suo Popolo.

Peraltro, la novazione del principio costituzionale non può avere efficacia sui rapporti giuridici che sorgono dalla coesistenza internazionale degli Stati. La rivoluzione sovietica, riprendendo ed esagerando i principî di Metternich e della « Santa Alleanza », quanto al valore delle modificazioni costituzionali di uno Stato rispetto al diritto pubblico esterno, volle far valere anche nell'ordine internazionale, in via di massima, il principio che la novazione del principio costituzionale rompe la continuità dello Stato. Essa ne ha dedotto conseguenze radicali richiamandosi alla clausola *rebus sic stantibus* per liberarsi dalle obbligazioni contratte verso gli altri Stati dal regime anteriore.

La rivoluzione fascista, invece, ha rifiutato simile concetto. E MUSSOLINI ha protestato in più occasioni e ha dimostrato coi fatti, che l'Italia fascista osservava scrupolosamente gli impegni internazionali assunti dai passati governi. E per vero, se il mutamento che è prodotto da una rivoluzione opera in modo indiscutibile quanto al tipo intrinseco dello Stato, non estingue, però, lo Stato nella sua complessa individualità, quando rimangano costanti gli elementi materiali che lo definiscono. L'eredità è la legge fondamentale della storia. Nessuna rivoluzione, per profonda che sia, può annullare tutto ciò che il tempo e il sangue hanno inserito nella struttura di un determinato Popolo e assolverlo dai doveri della responsabilità storica. Tale è il senso della « successione e parentela delle società », della *vis a tergo* che spinge gli uomini e che MONTESQUIEU aveva ignorato, per la già rilevata trascuranza da parte del pensiero moderno del motivo della tradizione.

Dall'esigenza, ora illustrata, la rivoluzione si qualifica e si giustifica in quanto abbia per risultato l'affermazione di un'idea e concluda col fondare una nuova costituzione dello Stato. Se ne deduce che una rivoluzione, per essere degna del nome, è di necessità « costruttiva ». La tesi bolscevica di

una «rivoluzione all'infinito», escludendo la stessa possibilità di una idea costruttiva e di un'opera di ricostruzione, è nettamente anticivile e in definitiva antirivoluzionaria. Essa segue la estrema applicazione dell'ideologia negativa dell'individualismo.

Ciò «peraltro» non autorizza a ritenere che la costituzione di uno Stato sia un qualche cosa di immobile e di definitivo; sì che, una volta raggiunta, di per sè regga e si mantenga. Il concetto del divenire sociale è implicito al tenore altissimo, del pensiero fascista; è implicito a quel motivo del movimento, che su esso domina. Donde la valutazione progressista e dinamica del compito organizzativo del proprio principio costituzionale, per il quale l'attuazione dello Stato appare il risultamento di un quotidiano travaglio della volontà umana.

Lo Stato, ad onta del significato letterale della parola, non può esistere in modo statico e puramente formale o «giuridico»; ma continuamente deve affermare e svolgere se stesso nella propria entità spirituale di potenza. Lo Stato fascista «è e deve restare» — come ha detto MUSSOLINI — «una creazione continua del nostro spirito e delle nostre ansie di combattimento» (1). Soltanto se riesce a vincere l'inerzia sociale può un regime scongiurare l'eventualità della rivoluzione. La minaccia di questa è lo stimolo a che gli ordini civili evolvano e si perfezionino. Essa è la condizione del rinnovamento.

89. Parrebbe superfluo ripetere che il principio costituzionale, come noi l'intendiamo, non ha carattere sperimentale nè razionale. Ed è essenzialmente metagiuridico, nel suo titolo e nel suo significato, pur avendo giuridica rilevanza. Esso non si riduce a una formula scritta e nemmeno a una legge fondamentale o a un complesso di leggi. Nelle forme politiche più semplici è quasi un mito, affidato alle memorie, alle coscienze, ai costumi. Nelle forme più complesse e moderne può essere consacrato in un atto giuridico che diventa allora la *lex fundamentalis*. Ma sempre deve regnare come

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 250.

idea mistica nell'anima della comunità, in quanto interpretazione soggettiva da parte della massa politica ed in quanto interpretazione oggettiva da parte della classe politica che l'estrinseca anche coi mezzi della legislazione.

A rigore, il principio costituzionale è al di sopra di ciò che si indica comunemente come « costituzione dello Stato »; anche di quella parte della costituzione che risulta dagli atti fondamentali, contenenti la parte primordiale del sistema, sebbene sia anche la regola suprema che dà fondamento e valore alle leggi che tutta la costituzione concretano. In tal senso essa merita per eccellenza il nome di πολιτεία che dette ARISTOTELE alla parte essenziale della costituzione, in contrapposto ai νόμοι, cioè alle norme di attuazione di essa.

Il principio costituzionale fascista è stato però dichiarato formalmente, nel contesto di un atto scritto che ha il valore di una legge costituzionale, come dianzi si è detto.

Il metodo delle « dichiarazioni formali » del principio costituzionale e il metodo delle « costituzioni scritte » furono accreditati dal successo nella civiltà europea dei motivi razionalisti del diritto naturale e del « contratto politico ». A tali tendenze si devono le « costituzioni ideologiche »; così dette in contrapposto alle « costituzioni storiche ». Essi si presentarono come lo svolgimento deduttivo di un principio dogmatico di preteso valore assoluto, cioè definitivo ed universale, vale a dire buono per tutti i tempi e per tutti gli uomini, eretto a necessità di ragione.

Modello delle costituzioni ideologiche furono le « costituzioni rivoluzionarie » emanate dagli Stati Uniti dell'America del Nord e della Francia alla fine del secolo XVIII, nelle quali si osservò il criterio di distinguere tra l'atto dichiarativo dei principî (*bill of rights*) e le norme di organizzazione del potere (*plan of government*), o costituzione in senso stretto.

L'atto dichiarativo assunse il carattere di una « Dichiarazione dei diritti », vale a dire di una definizione restrittiva della sovranità dello Stato, in conseguenza del valore negativo della ideologia individualista. La *Declaration* francese

del 1789 proclamò: «Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo ». I «diritti» per la rivoluzione francese diventarono addirittura i «diritti dell'uomo» mentre colla «Dichiarazione di Indipendenza» degli Stati Uniti si erano voluti precisare sopratutto «i diritti dei cittadini americani», di fronte alla pretesa di forze esterne.

L'atto di organizzazione dei poteri, da condursi in attuazione di siffatte premesse, non fu esteso contestualmente all'atto dichiarativo. Soltanto nel 1787 la costituzione federale degli U. S. A., sul rimprovero di Jefferson, riprodusse la «Dichiarazione» del 1774 in uno dei suoi dieci *amendaments*. A sua volta la prima dichiarazione francese dei diritti, del 1789, attese la sua costituzione, cioè l'ordinamento del governo, fino al 3 settembre 1791. Tale costituzione, per altro, ebbe breve durata. Essa venne sostituita da un'altra costituzione nel 1793 in senso repubblicano, da una in senso direttoriale nel 1795 e poi da un'altra in senso consolare nel 1799.

Le costituzioni liberali del secolo XIX sul continente europeo, precedute dalla «Carta» costituzionale adottata dalla restaurazione francese nel 1814, e modellate quasi tutte sulla costituzione francese del 1830, incorporarono di regola la dichiarazione dei diritti con le norme di organizzazione. Così lo statuto albertino del 1848 dall'art. 24 all'art. 32 parlò dei «diritti e doveri dei cittadini», per altro trattando solo dei diritti e delle guarentigie dei diritti; eccezione fatta per il dovere tributario, rispetto al quale affermò l'uguaglianza dei contribuenti, vale a dire precisò pure un diritto individuale. La costituzione repubblicana francese del novembre 1848 fu preceduta da una dichiarazione di principio che richiamava la *Déclaration* del 1780: «La repubblica francese ha per principio: Libertà, uguaglianza e fratellanza e per base la famiglia, la proprietà, l'ordine pubblico».

Anche la rivoluzione comunista in Russia ha voluto la sua dichiarazione dei diritti, unilateralmente considerati in rapporto alla sola classe lavoratrice. E ciò in coerenza al presupposto individualista che lo Stato sovietico dovrebbe con-

durre alla sua applicazione integrale nell'ordine economico, per sboccare, una volta superato il cosidetto « periodo transitorio », alla distruzione definitiva di ogni Stato e all'internazionale del comunismo. Donde la *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato* del 15 novembre 1917, premessa alla costituzione organica. L'art. 1 della costituzione della U. R. S. S. (21 maggio 1925) disse: « La presente costituzione si propone di sostenere la dittatura del proletariato, di sopprimere lo sfruttamento dell'uomo e di realizzare il comunismo sotto il quale regime non si avranno più nè divisione di classi, nè potere statale ».

Nell'immediato dopoguerra apparvero le cosidette « costituzioni sociali », tra le quali la costituzione del *II Reich* germanico, datata da Weimar l'11 agosto 1919, la costituzione di Polonia del 17 marzo 1921, di Danzica dell'11 maggio 1922, di Estonia del 15 giugno 1920, di Rumenia del 28 marzo 1920, di Jugoslavia del 28 giugno 1921. In queste costituzioni il catalogo dei diritti dell'uomo si volle estendere anche ai « rapporti sociali », vale a dire ai rapporti relativi alla distribuzione della ricchezza (diritto al lavoro, all'assistenza, all'istruzione e perfino alla libertà sindacale ecc.), presentando lo Stato come debitore delle corrispondenti obbligazioni.

In ogni caso, la caratteristica delle costituzioni del ciclo individualista fu quella di non recare una vera e propria definizione dello Stato. Il che ci autorizza a dire che esse ebbero un valore imperfetto, come quelle che riducevano il problema dello Stato al problema dei limiti (1). Nello Stato le posizioni dottrinarie individualiste videro solamente lo strumento per l'attuazione dei diritti del singolo. Il diritto dell'uomo affermarono quale principio costituzionale; donde una nozione negativa dello Stato, ridotto a congegno, a macchina, ad apparato per l'attuazione del « diritto ».

I « diritti » considerati dalle dichiarazioni e dalle costituzioni del periodo rivoluzionario e del periodo liberale furono esclusivamente quelli che interessavano l'individuo e, in modo

(1) Cfr. Crosa, *Il principio della sovranità nello Stato italiano*, 1933.

speciale, la proprietà privata. E tali rimasero anche per le costituzioni del periodo socialdemocratico, con la sola variante che ad essi si volle dare un contenuto economico, col proposito di realizzare il diritto di uguaglianza anche nei rapporti reali fra i singoli. La dichiarazione dei diritti dell'U. R. S. S. portò alla sua esasperazione il principio individualista nella sua riduzione economica e proletaria e ridusse il concetto dello Stato alla figura dell'Antistato sovietico, semplice strumento per la distruzione di ogni forma politica.

90. Soltanto in un ulteriore tempo cominciò ad avvertirsi nelle costituzioni di alcuni Stati, o nel preambolo di esse, lo studio di fissare alcuni concetti relativi al tenore, al carattere, allo spirito, in una parola, dello Stato e di liberare il concetto dello Stato dalla pregiudiziale del diritto dell'individuo. Si direbbe un riflesso di quella nozione etica dello Stato che le rivoluzioni nazionali e popolari, ed in primo luogo la rivoluzione fascista, propugnano in modo categorico, e che, appunto, determina l'essenza dello Stato quale fine in sè ed erige a presupposto costituzionale il « dovere », e non più il diritto, del cittadino.

Così la costituzione politica della Repubblica portoghese, del 19 marzo 1933, enuncia che « lo Stato portoghese è una repubblica unitaria e corporativa », la quale designazione, crediamo, va riferita all'art. 29 del medesimo testo: « L'organizzazione economica della nazione dovrà stabilire una vita collettiva dalla quale risulteranno la potenza dello Stato e la giustizia fra i cittadini ».

In modo più netto, la nuova costituzione della Repubblica austriaca del 1° maggio 1934 professa trattarsi di un « Stato federale, cristiano, tedesco, a base corporativa ».

La nuova costituzione della Polonia (23 marzo 1935) ha ritenuto necessario opporre alla dichiarazione fondamentale francese del 1789 un concetto positivo e al § IV della sua dichiarazione ha protestato: « La vita della comunità si svolge nel quadro dello Stato e si appoggia su questo ». Al § IX ha poi confermato: « Lo Stato unisce tutti i cittadini in una

collaborazione armoniosa allo scopo del bene comune ». Mentre al § VII aveva precisato: « I diritti dei cittadini a esercitare una influenza sugli affari pubblici saranno misurati secondo il valore degli sforzi e dei meriti dei quali faranno prova nell'interesse generale » (1).

L'art. 2 della costituzione turca, modificato con legge 5 febbraio 1937, suona: « Lo Stato turco è repubblicano, nazionalista, populista, laico, rivoluzionario ».

E ancora: la costituzione dell'Irlanda del 1º luglio 1937, sebbene non contenga una definizione dello Stato, all'art. IX, 2 dichiara: « La fedeltà alla nazione, il lealismo verso lo Stato sono i doveri politici fondamentali di tutti i cittadini ».

La definizione più esauriente dello Stato in senso spirituale è pur sempre quella tracciata dal § I della Carta del Lavoro in riferimento esclusivo alla « Nazione italiana », e, quindi, con piena rinuncia ad ogni preteso valore astratto del principio medesimo.

Il nuovo principio costituzionale fascista assume la sua validità dalla condizione che esso è ricevuto ed affermato dalla coscienza del Popolo italiano, come espressione del proprio millenario travaglio storico, e delle sue presenti idealità. Il Duce ha detto: « Il senso dello Stato grandeggia nella coscienza degli italiani, i quali sentono che solo lo Stato è la condizione e la garenzia della loro unità e della loro indipendenza; che solo lo Stato rappresenta la continuità nell'avvenire della loro stirpe e della loro storia » (2). Il principio costituzionale fascista non si presenta, quindi, affatto colla pretesa di esprimere una « verità di ragione universale ». Il che, peraltro, non toglie che esso sia suscettibile di un valore comune ad altri Popoli della civiltà europea; perchè esso afferma, conferma ed esalta l'eterno motivo mediterraneo della « personalità » umana, sotto il duplice aspetto della responsabilità e della dignità dell'uomo, autore dello Stato e quindi della propria esistenza civile.

---

(1) Cfr. W. Makowski, *La nuova costituzione polacca*, in Riv. « Lo Stato », 1935, pag. 241.

(2) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 152.

§ XVII. — La realtà dello Stato.

91. Per la dottrina fascista il « suo » Stato, cioè lo « Stato fascista » è dunque una « realtà di per sè ». E questo è il supremo risultato della sua posizione spirituale. Contro la versione naturalista essa, infatti, propugna che lo Stato è una realtà, sebbene non sia un risultato che proviene dai sensi. È una « realtà dello spirito » e non già un conglomerato materiale, e nemmeno uno schema intellettualista. Il che dicendo si vogliono scartare così le interpretazioni sociologiche e biologiche, come quelle giuridiche, in merito a una pretesa natura « organica » dello Stato.

Il § 1° della Carta del Lavoro dice che « la Nazione italiana è un organismo che si realizza integralmente nello Stato fascista ». Ma il richiamo al concetto organico, contenuto in questa formula, va inteso nel senso dell'« organicismo etico », non nel senso meccanico, nè tampoco nel senso razionale, secondo le escogitazioni coltivate dal pensiero individualista del secolo scorso. E per vero, solo la concezione « etico-organica » o « ontologica » impugna tutte le dottrine individualiste che spiegano la natura degli aggregati esclusivamente mediante la natura degli elementi individuali che li compongono. Lo Stato è un soggetto che ha natura propria, ben diversa da quella del soggetto uomo, sebbene il suo contenuto, come vedremo, sia quello di interessi umani.

Alla stregua delle dottrine radicali del « diritto naturale » che avevano alimentato la ideologia rivoluzionaria francese, il concetto dello Stato come « entità a sè », distinta dai singoli componenti, poteva difficilmente essere elaborato. Rousseau, nel suo « contrattualismo integrale », vedeva un *contrat social* alla base della costituzione sociale e un *contrat politique* alla base dell'organizzazione del governo. Lo Stato sotto ogni aspetto era una creazione della volontà individuale. Tuttavia, una volta creato, lo Stato doveva porsi, pure per i giusnaturalisti, come una volontà a sè, come una potestà

superiore. E per questo il filosofo ginevrino enunciò il concetto di una « volontà generale », che avrebbe dovuto intendersi « la volontà diretta all'interesse comune », mentre la volontà particolare sarebbe quella volta all'interesse privato (1). La volontà generale sarebbe stata il fondamento della « sovranità nazionale ».

Come spiegheremo meglio più tardi (2), il tentativo compiuto da ROUSSEAU per estrinsecare la « volontà generale » cadde nel vuoto, perchè egli non seppe stabilire in quale rapporto si trovasse colla volontà fisica dei singoli uomini. La coscienza politica del tempo accentuò l'interpretazione atomista della volontà attraverso la teoria della « sovranità popolare », per la quale esaltò la sovranità dell'individuo, rendendo impossibile concepire lo Stato come entità autonoma dall'individuo. La volontà generale diventò la « volontà del popolo », intesa quale « volontà del maggior numero », o almeno quale « la volontà della maggioranza dei maschi adulti viventi nello Stato » (3).

Appunto, la necessità di sottrarsi alle deduzioni polverizzatrici della sovranità popolare, intesa quale « sovranità del numero » e di stabilizzare il cosidetto « Stato Moderno », promosse, durante il secolo scorso, alcuni tentativi più energici in senso organico; per altro condotti sempre secondo il presupposto di una omogeneità tra la natura dell'aggregato e quella del suo componente elementare, l'individuo.

92. Si è accennato (4) che la sociologia ebbe il merito di riconoscere l'impossibilità di spiegare la vita sociale sulla base del dato dell'individuo isolato e che si propose anche di promuovere qualche tentativo di sintesi unitaria. Però, dalla riproduzione che abbiamo dato di alcune formule di SPENCER e di DURKHEIM è agevole dedurre che la rappresentazione da costoro fatta delle cause di socialità doveva trarre il pensiero

---

(1) *Con. Soc.*, III, pag. 2.
(2) Cfr. n. 102.
(3) R. LAUN, *La démocratie*, 1933, pag. 70-71.
(4) Cfr. n. 111.

verso la ipotesi dell'evoluzione biologica e la cosidetta legge della « filogenia », cioè della derivazione organica degli esseri l'uno dall'altro. SPENCER chiamò lo Stato un « organismo iperorganico ». La società e lo Stato, valutato questo come un tipo di società, finirono con l'essere presentati addirittura come l'ultimo stadio del processo biologico; organismi superiori, più complessi dell'organismo dell'uomo e ultima manifestazione dello slancio vitale. L'antropomorfismo, ricorrente a sbalzi nel pensiero greco e in quello medioevale, assunse pretese scientifiche. Da qualcuno (SCHAFFLE) (1) si parlò dello Stato come di un argomento da includersi addirittura in un trattato di zoologia e si ricercò la corrispondenza fra le funzioni e gli organi del corpo politico e le funzioni e gli organi del corpo fisiologico, rassomigliando il governo al cervello, gli arti all'amministrazione e all'esercito, l'economia alla circolazione del sangue e perfino la diplomazia all'apparato sessuale. Ancora ieri, OPPENHEIMER ha sostenuto che l'origine dello Stato sarebbe antropomorfica; lo Stato sarebbe generato « sessualmente ». Le razze contadine attaccate al suolo sarebbero gli ovuli, le tribù pastorali nomadi gli spermatozoi in quest'atto di generazione sociologica (2). Senonchè, come già osservava JELLINEK (3), in tal modo si viene a ridurre il processo di formazione dello Stato a un processo meccanico-atomistico, mentre il fenomeno della vita è inaccessibile a ogni metodo positivista di ricerca.

E non possiamo accedere all'apprezzamento del LIVI che sia un merito dell'indirizzo sociologico quello di aver collegato « le manifestazioni sociali dell'uomo con quelle degli altri animali » (4). Per noi, infatti i fenomeni « sociali » sono esclusivamente fenomeni dello spirito e quindi esclusivamente « umani «. Il concetto di « organismo sociologico » è incompatibile colla dottrina politico-nazionale (5).

---

(1) *Bau und Leben die' Sozialwissenschaft der Zukunft*, 1878.
(2) *System der Soziologie*, 1927, pag. 63.
(3) *Allgemeine Staatslehre.*
(4) L. LIVI, *I fattori biologici dell'ordinamento sociale*, 1937, p. 15.
(5) Cfr. n. 163.

93. A lor volta, le tendenze razionaliste, sopratutto quelle prevalenti nelle scuole germaniche del *I Reich*, sotto l'influenza della filosofia di HEGEL, posero avanti una interpretazione « organico-giuridica », per cui il fenomeno dello Stato si considerò una proiezione del diritto. Esse si dedicarono alla artificiosa costruzione dello « Stato-persona giuridica » e rivendicarono la « realtà » della figura della « persona giuridica », che era stata utilizzata fino a quel momento dalla tecnica giuridica, per lo più, ad espedienti di sistema pratico e perciò ritenuta una mera « finzione della scienza ». Il giuridicismo germanico volle applicare allo Stato la figura della persona giuridica, con la illusione di riuscire ad attribuirgli un valore naturalista, in quanto manifestazione di un'effettuale « volontà di gruppo », o « volontà di fine » distinta da quella dei singoli raggruppati (« realtà teleologica »). Lo Stato diventò, in tal modo, un soggetto del diritto. E parve, come « unità di associazione », il tipo più alto della persona giuridica nella specie delle « corporazioni », cioè « associazioni » o « collettività di uomini ». Il primo risultato fu quello di confondere la nozione di « persona giuridica » con quella di « persona morale ». GERBER fu l'iniziatore della teoria organico-giuridica dello Stato. Egli dichiarò: « Nella personalità dello Stato è il punto di partenza ed il fondamento centrale del diritto pubblico. La costruzione dello Stato come quella di un'altra persona giuridica è il presupposto di ogni costruzione pubblicistica » (1). BLUNTSCHLI precisò: « Lo Stato è la persona giuridica pubblica per eccellenza. Tutta la sua costituzione tende a consentirgli di svolgere e realizzare la sua volontà, diversa dalla volontà individuale e distinta anche dalla somma delle volontà individuali ».

Peraltro, rimaneva insoluto ed insolubile il problema primo: da quale norma giuridica trae la sua origine e la sua validità la pretesa realtà giuridica dello Stato? E rimase per ciò aperta la via alle tesi negatrici dello Stato, per le quali il DUGUIT arrivò a delineare la figura dello « Stato-fatto », riducendo

(1) *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, 1865, pag. 3.

lo Stato all'insieme dei governanti, cioè di « coloro che detengono i mezzi di forza ». E KELSEN potè proclamare la confusione dello Stato nel « diritto cosmico » (1). Infatti, la escogitazione della « volontà collettiva » come « realtà autonoma » è stata con fondatezza accusata di metafisica e di artificio. Ha scritto CARRÉ DE MALBERG: « È impossibile concepire una volontà statale che sia altra cosa che una volontà umana » (2). E, a prescindere da tale rilievo, è evidente che la nozione stessa di persona giuridica, essendo di natura strettamente giuridica, non può prendere origine se non dal diritto. Il quale, per altro, non si può ammettere che preesista allo Stato, se non si vuol cadere in una pura « teologia del diritto »; cioè in quella posizione del pensiero che eleva il diritto alla funzione di « Primo Motore » e col diritto spiega tutta la vita.

94. In verità, le interpretazioni « giuridiche » della natura e della volontà dello Stato e, in prima linea, la nozione dello Stato « persona giuridica » si richiamano pur sempre alle posizioni giusnaturaliste. Tuttavia furono dettate da una preoccupazione essenzialmente politica ed anzi empirica e vano appare l'orpello delle formule scientifiche delle quali esse si adornavano ed il vanto che esse menavano di un'assoluta « indifferenza pei fini ». Esse perseguirono lo scopo di giustificare e di consolidare lo « Stato Moderno », nel tipo del « costituzionalismo autoritario » del *I Reich* germanico, riferendo alla dottrina di questo un fondamento più solido che non fosse quello ricavabile dalle ideologie della rivoluzione francese e dai dogmi della sovranità nazionale e della sovranità popolare. Per l'appunto, esse ritennero di raggiungere questo scopo svolgendo la figura dello « Stato di diritto », sulla base della « sovranità » dello Stato-persona giuridica; ma facendo consistere la sovranità dello Stato nella limitazione stessa della sua sovranità di fronte al diritto individuale travasato nella formula anodina del « diritto soggettivo ». Tutte queste inter-

(1) Cfr. *Op. cit.* II, nn. 8 e 9.
(2) *Contribution à une théorie générale de l'État*, I, pag. 27

pretazioni sono nettamente respinte dalla dottrina delle rivoluzioni nazionali e popolari, perchè inidonee a stabilire il valore assoluto dello Stato, nella sua compiutezza di Stato-Popolo, reclamata dalla nuova coscienza civile. In particolare, il carattere totalitario dello Stato-Popolo ci vieta di ammettere la coesistenza di due sfere concorrenti ed equivalenti, quali sarebbero la « sfera dello Stato » e la « sfera dell'individuo » secondo la formulazione tecnico-giuridica della dottrina individualista (1). D'altronde, noi abbiamo già accennato al significato quintessenzialmente politico che per noi assume la volontà nel processo dello Stato, il quale alla nuova coscienza appare una manifestazione di potenza spirituale in quanto risultato di iniziative e di responsabilità umane.

Dobbiamo dunque affermare, preliminarmente, il carattere « sostanziale » dello Stato contro la teoria della personalità giuridica che, invece, implica una nozione formale e contraddittoria della sovranità. Ma dobbiamo respingere, pure, l'impersonalità nel fatto del governo, vale a dire l'« anonimato politico », proprio a tutti i regimi che si intitolano alla democrazia (2) e che poggiano su di una considerazione puramente giuridica dello Stato. L'incompetenza e l'irresponsabilità dei governanti si sostengono, appunto, alla stregua della finzione di una impersonale « volontà giuridica » dello Stato, quando tale finzione è elevata a titolo di validità della legge e a fondamento della legalità.

Come preciseremo meglio, parlando del « valore dello Stato », la teoria della « persona giuridica » implica, applicata allo Stato, principii morali e politici respinti dalla nuova coscienza civile. Implica, in linea giuridica, concetti dogmatici che sono inutilizzabili nell'assetto del nostro ordinamento positivo e che possono turbarne la sistemazione teorica. Sin dal 1934, nel mio: « *Elementi di diritto pubblico fascista* », avevo iniziato ai relativi effetti la revisione del concetto di

---

(1) Cfr. n. 240.

(2) E. Faguet, *Le culte de l'incompétence et l'horreur de la responsabilité*, pag. 19.

« persona giuridica ». Dalla letteratura nazionalsocialista del *III Reich* è mosso un attacco deciviso contro tale nozione, sul che si può consultare lo scritto e relativa bibliografia di HÖHN: *Lo Stato non è persona giuridica* (1).

Diciamo pure che intorno al concetto della persona giuridica si svolge la battaglia decisiva per l'orientamento della scienza dello Stato nel nuovo ordine. Non è possibile strappare l'idea dello Stato alla sua riduzione formale ed estrinseca se non affrancandola dalla figura della persona giuridica, del resto già impugnata dalla dottrina oggettivista sociologica e dallateoria francese dell'istituzione (HAURIOU-RENARD). Quella della personalità giuridica dello Stato e, correlativamente, della sovranità giuridica è la finzione centrale di tutta la dottrina giuridica individualista (2).

95. Vero è che la dottrina del Fascismo non può rinunciare al concetto costruttivo di una « personalità dello Stato »; ma tale concetto assume, nella pienezza del significato morale, politico, economico, vale a dire « spirituale », indicato dalla Carta del Lavoro, quale specificheremo parlando del « contenuto dello Stato ». A tal fine, occorre ben fissare che la personalità dello Stato ha valore integrale e totalitario: intendendo così prima di tutto affermare che la reale esistenza dello Stato stesso ha valore « metagiuridico »; ossia che lo Stato è una realtà metagiuridica, vale a dire una realtà irreducibile agli schemi di una costruzione meramente intellettualista, condotta coi mezzi della logica giuridica.

In questo senso, extragiuridico e metagiuridico, la nozione di « personalità » è molto antica ed è un motivo costante della civiltà europea nella sua interpretazione mediterranea. La Chiesa nella sua dottrina si è sempre reputata una persona morale, senza fare alcun riferimento per tale definizione a concetti giuridici (*corpus mysticum*). E MUSSOLINI ha detto: « Il Popolo è il corpo dello Stato e lo Stato è lo spirito del Popolo ».

---

(1) B. HÖHN, (*Führer oder Statsperson*), in Riv. « Lo Stato », 1937, n. 2.
(2) Cfr. nn. 187, 211 e segg.

Anche rispetto all'uomo, il diritto romano aveva svolto il concetto degli *status* con senso positivo. E la scolastica cattolica ha sempre rivendicato alla sua Chiesa il carattere di persona, nel senso morale, non in quello giuridico. Vedremo che la ricognizione della « personalità morale », così per lo Stato come per l'uomo, è un canone della nostra dottrina, la quale postula tra l'uno e l'altro l'esistenza di un rapporto morale, e non già di un rapporto giuridico. La nozione della «personalità»,nel senso «morale» della parola, così rispetto allo Stato come rispetto all'uomo, è una conseguenza del rigetto della versione atomista, per la quale l'uomo si riduce a « individuo », cioè a un soggetto isolato nella vita, avente la sua ragione di essere in sè e per sè, senz'alcun riguardo al carattere « sociale », ossia « civile », della sua destinazione.

Avvertasi però subito che, quando si parla della « realtà metagiuridica » dello Stato, non si vuole affatto sostenere che lo Stato sia una « sostanza », nel senso materiale della parola. Possiamo ripetere col De La Bigne (1): « Realtà incorporale, immateriale, invisibile, imponderabile, che non esiste se non nel mondo delle relazioni umane, ma realtà tuttavia...; realtà di cui non conosciamo l'essenza come del resto non conosciamo l'essenza della vita, ma la concepiamo come la vita medesima e che è la causa di manifestazioni che noi possiamo percepire ». Al riguardo è opportuno tener presente l'interpretazione per la quale tutti gli oggetti della conoscenza « sono ritenuti oggetti reali, transoggettivi, che lo spirito rivela a se medesimo » (2).

A differenza dei raggruppamenti o gruppi, che si chiamano anche « società », degli animali, i quali sono determinati esclusivamente dall'istinto, lo Stato è il risultato delle attitudini intellettive e sentimentali dell'uomo, ed ha per presupposto la « volontà umana », cioè la « personalità » dell'uomo. Ma è indiscutibile che, nonostante il loro libero arbitrio, gli uomini non possono fare a meno dello Stato o, genericamente, di una

---

(1) *Traité général de l'État*, I, pag. 606.
(2) Kaufmann, *Zur Problematik des Volkswillens*, 1931.

formazione sociale (tenendo conto delle forme semplici di società), anche se nel loro cuore può fermentare talvolta l'odio contro lo Stato. D'altronde la esistenza, oltrechè la consistenza, dello Stato ed in genere di una formazione sociale, non possono ottenersi senza la immanente attività degli individui, ancorchè in certi casi lo Stato possa reclamare l'olocausto della loro stessa vita.

Sicchè la personalità dello Stato e la personalità dell'individuo sono interferenti e interdipendenti, pur essendo distinte, sì da non potersi pensare l'una senza dell'altra e pur dovendosi riconoscere che la natura dello Stato è diversa da quella dei singoli che vivono in esso; senza di che lo Stato non potrebbe avere una «propria realtà», distinta da quella dell'individuo ed, anzi, di natura trascendente e sopraordinata a questa. Ne risulta che la dottrina fascista professa un concetto individualista, per altro corretto da una nozione morale della personalità, «quanto ai mezzi» di attuazione dello Stato, che sono dati dall'iniziativa individuale; mentre rifiuta ogni considerazione individualista «quanto ai fini» dello Stato che si riassumono nel bene comune del Popolo.

96. Dalla dottrina fascista vengono, dunque, respinte tutte le proposizioni che tendono ad identificare lo Stato con l'individuo e che riproducono la posizione «monista» del pensiero; la quale ogni realtà riduce al pensiero stesso e tutta la realtà risolve nell'uomo, cioè nel soggetto pensante. Lo Stato non può identificarsi con «l'individuo Popolo» più che nol possa con «l'individuo Principe».

Talune di siffatte proposizioni moniste furono poste avanti nella letteratura nostrana da qualche travisatore neoidealista, con la conseguenza di conclusioni perfettamente bolsceviche; quali appunto devono attendersi da ogni raffigurazione «monista» della vita. Può ben dirsi in modo categorico che simili teorie reggono soltanto su «definizioni dogmatiche, che ne affermano senza alcuna distinzione (acriticamente) e spesso in forma volutamente oscura, come i responsi delle sibille, l'assoluto valore: lo Stato è la realtà dell'idea etica;

lo Stato è la sostanza etica consapevole di sè; l'essenza dello Stato è l'universale in sè e per sè, la razionalità del volere ecc. » (1). Peraltro si deve, ad uguale titolo, rifiutare la teoria proposta dal filosofo ora citato che, insistendo sulla riduzione giuridica dello Stato, questo presenta come: « Non altro che un punto di riferimento di tutte le determinazioni giuridiche che necessariamente, sotto le categorie del lecito e dell'illecito, dominano tutte quante le espressioni della vita » (2). E per vero, in tal modo lo Stato si concreterebbe solo nella « sintesi giuridica della personalità umana » e nell'« organo dell'uguale autonomia dei suoi componenti », subordinato, ai diritti dell'uomo, perchè « intanto veramente esiste in quanto accoglie, consacra e riafferma i diritti medesimi ».

La confusione dei termini è evidente tanto nella prima quanto nella seconda impostazione. E i risultati sono analoghi ed equivalenti, sia che si postuli lo scioglimento dell'individuo nello Stato, sia quello dello Stato nell'individuo.

97. La concezione fascista è « dualista », non « monista », secondo la tradizione del pensiero mediterraneo, e soprattutto latino; perchè è una concezione dinamica, quale risulta dal senso della vita, come lotta, come superamento, come conquista, come responsabilità. E, pertanto, implica il riconoscimento delle contraddizioni e delle antitesi, escludendo la possibilità delle sintesi assolute, definitive, eterne, universali, che vanno relegate nel novero delle utopie (3).

Lo Stato per la dottrina fascista, come si è già detto, esiste in sè e per sè. E, pur avendo a fondamento l'uomo e la natura umana, nella sua determinatezza storica e quindi nazionale, esiste in condizione dialettica rispetto a ciascun singolo, governante o governato, al quale s'impone come un'entità superiore. Sia pure partendo da una impostazione

---

(1) G. Del Vecchio, *Saggi intorno allo Stato*, 1935, pag. 110.
(2) *Ibid.*, pag. 116-118.
(3) Sul carattere dualistico della concezione di Mussolini, cfr. Spinetti, *Spirito della rivoluzione fascista*, 1937, pag. 270, nota 19.

del problema del tutto diversa dalla nostra, il conflitto che qui si rileva fu espresso dall'OPPENHEIMER (1), nei due elementi della «coscienza collettiva», che egli chiamò «la coscienza del " noi " » e la «coscienza dell' " io " ». La prima sarebbe la coscienza dell'appartenenza al gruppo; la seconda la coscienza della dipendenza dal gruppo.

È superfluo aggiungere che, quando parliamo in detto senso dello Stato, intendiamo parlare dello Stato in quanto «comunità popolare» o «nazionale», come presto dimostreremo; vale a dire in quanto «Popolo», e non come «governo», o «complesso dei poteri pubblici». Nel secondo caso veramente si verrebbero a consacrare tutte le tirannidi; laddove l'idea dello Stato nel suo valore morale trascende e domina tutti gli individui in qualunque grado sociale essi siano costituiti.

Il contrasto e la lotta sono la fatale condizione della vita umana. La quale si esaurisce nella persecuzione di un ideale che su questa terra non potrà mai raggiungere e per la quale ogni soluzione «definitiva» e «assoluta» di equilibrio o di quiete implicherebbe la fine, cioè la morte. «Il giorno in cui più non si lottasse, sarebbe giorno di malinconia, di fine, di rovina» (2). Tale è il mistero che si riproduce in tutti i momenti della nostra vita e fin anche nell'ambito delle relazioni fra i sessi (« *Nec tecum nec sine te* »). È un mistero che nessuna scienza, nè tampoco la scienza giuridica, può pretendere di spiegare. È la necessità di avere un ideale che ci supera, ci si rivela e ci si impone per un fenomeno d'intuizione, col valore di una interpretazione soggettiva, di cui è in ultima analisi incontestabile il carattere artistico e quindi «ultrarazionale». «Noi abbiamo creato il nostro mito», ha scritto il DUCE del Fascismo; «Il mito è una fede e una passione. È una realtà, per il fatto che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la Nazione» (3).

---

(1) *Op. cit.*, I, pag. 100.
(2) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 100.
(3) *Ibid.*, III, pag. 345-46.

Ma è appunto l'interpretazione dello Stato come realtà che costituisce l'*animus*, cioè il contenuto vitale dello Stato stesso. Se si può anche dire che la realtà dello Stato è una « verità di fede », bisogna aggiungere che tale verità, però, non contraddice affatto alla ragione e che noi possiamo giustificarla alla stregua dell'esperienza e coi mezzi dell'intelletto, sopratutto in base all'esigenza spirituale non di un « uomo » astratto ed universale, ma dell'uomo che vive in un dato Popolo e in un dato tempo. Veramente, solo attraverso la ricognizione dello Stato come realtà superiore della vita, entità autonoma dai destini individuali, regola suprema dei valori umani, un Popolo raggiunge la sua massima capacità di potenza e il più alto grado di ordine morale. Perchè lo Stato è nella sua realtà una « unità di ordine » che si svolge in « unità di potenza ». Tale unità lo Stato consegue attraverso la disciplina delle sue singole parti, in subordine al risultato unitario che esso medesimo esprime e che costituisce, di per sè, il « bene comune » dei singoli, ancorchè non coincida sempre e qualche volta contraddica al loro interesse particolare, secondo le specificazioni che fra poco daremo (1).

§ VIII. — La denominazione dello Stato Fascista.

98. A termini del § 1 della Carta del Lavoro, come si è detto testè, lo « Stato fascista » è una « unità, nel medesimo tempo morale, politica ed economica ». Lo Stato fascista ha un carattere « integrale » e « totalitario » di fronte al valore schematico e ristretto che ebbe lo Stato per la dottrina e per la coscienza individualista.

La concezione in tali termini è affatto nuova e la denominazione riferibile al tipo dello Stato che ne risulta non potrà pertanto più essere quella di « Stato di diritto » nel senso in cui si volle indicare lo « Stato Moderno ». E nemmeno potrà

(1) Cfr. n. 127.

essere quella di « Stato economico » nel senso assai improprio in cui venne opposta alla raffigurazione giuridica dello Stato e in cui si vorrebbe riprenderla da qualcuno, anche nel quadro della corrente letteratura italiana, sotto la etichetta di « Stato corporativo », nel senso « professionale » della parola.

Possiamo subito accertare in siffatte due tesi la espressione l'una dei motivi liberali, l'altra dei motivi marxisti, che vorrebbero riaffiorare nella interpretazione del Fascismo (1). Ma è agevole confutarle entrambe.

E per vero, il principio costituzionale affermato dal Fascismo, implicando il riconoscimento dello Stato quale realtà metagiuridica integrale, cioè morale, politica ed economica, esclude la possibilità di identificare lo Stato col diritto e quella di subordinare lo Stato al diritto, secondo le posizioni che vanno sotto la formula dello « Stato di diritto ». Questa formula, originariamente dovuta a Kant che vide nello Stato l'organo del diritto, fu elaborata come si è avvertito già, dalla filosofia giuridica hegeliana del *I Reich.* Essa ha, quale presupposto il concetto che lo Stato sia preordinato all'attuazione del diritto soggettivo dell'individuo e in questa attuazione del diritto dell'uomo trovi la propria giustificazione. Il « diritto soggettivo » è l'aspetto sotto il quale il tecnicismo di detta scuola aveva travisato il « diritto naturale » dell'uomo.

Invece, per la dottrina fascista, lo Stato ha come fine se medesimo, vale a dire la civiltà, in quanto contenuto della « città », cioè dello Stato stesso: e quindi come « potenza ». Senza di ciò, senza, cioè, questa esclusiva destinazione intrinseca, lo Stato non sarebbe pienamente sovrano; vale a dire autarchico, come la nuova coscienza lo esige (2). Continuerebbe ad essere lo Stato apparato, strumento di fini estrinseci ad esso e per l'appunto degli interessi individuali.

Pertanto, vien meno il significato di « Stato di diritto », nel senso « soggettivo » della parola, cioè nel senso che il fine

---

(1) Cfr. n. 21.
(2) Cfr. nn. 217-218.

dello Stato sia quello di attuare i diritti dei singoli che in esso si associano. E per vero, secondo i giuristi dell'individualismo, « la caratteristica di essere Stato di diritto è intimamente connessa con taluni principii e con l'attuazione della divisione dei poteri e la dichiarazione e la guarentigia dei diritti di libertà civile » (1). Tutte queste condizioni mancano nel disegno dello Stato fascista. Per contro, non è dubitabile che lo Stato fascista possieda un compiuto ordinamento giuridico, e che regoli la sua attività per quanto è possibile alla stregua del diritto nel senso « oggettivo » della parola, dal quale sono disciplinate le manifestazioni delle volontà nell'ordine interno. Sotto più punti di vista, anzi, l'ordinamento giuridico dello Stato fascista è, non diciamo più completo di quello dello Stato individualista, dacchè si vuol sostenere che la completezza sia propria ad ogni ordinamento giuridico, ma precisamente più intenso e più compiuto. E per vero, esso si presenta in un sistema multiplo di fonti autoritarie del diritto, per il quale la « quantità » delle norme imperative è accresciuta e per il quale il criterio della specialità legislativa viene affermato nell'ordinamento giuridico migliorando la « qualità » del diritto. Ciò sta in rapporto alla natura « integrale e totalitaria » dello Stato fascista ed anche al riconoscimento dello Stato come potenza (2). Ritorna il concetto espresso nel preambolo del « Digesto »: *Imperatoriam majestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam.*

Sotto tale profilo lo Stato fascista potrebbe ancora essere chiamato « Stato di diritto », purchè un significato oggettivo si riferisca alla definizione. Vale a dire il significato che tale Stato volge e perfeziona il metodo della legalità nella propria struttura e nel proprio funzionamento (« Stato legale ») e promuove nelle relazioni umane il senso del dovere che ha appunto per base il diritto oggettivo. Ciò basta ad eliminare la tesi che lo Stato fascista sia la prosecuzione di quel tipo

---

(1) O. Ranelletti, *op. cit.*, pag. 104.
(2) Cfr. n. 222 e segg.

dello « Stato Moderno », che fu così qualificato esclusivamente in rapporto all'attuazione del diritto soggettivo. E basta ad eliminare la possibilità che allo Stato fascista sia riferito il concetto di una « legalità negativa », come è quella affermata per l'Antistato sovietico sotto la formula della legalità rivoluzionaria, attuabile mediante la regola della « conformità allo scopo » (1).

99. Quanto alla versione di « Stato economico » e alla definizione di « Stato corporativo », nel senso professionale della parola, bisogna dire che si è fatto troppo chiasso, nella letteratura spicciola, per questa seconda formula. « Troppi ondivaghi filosofanti » — avvertì MUSSOLINI all'Assemblea nazionale delle corporazioni nel 1937 — « hanno dissertato sulle corporazioni col risultato di ingarbugliare le idee e di rendere astruse delle semplici verità ». La formula di « Stato corporativo » si volle dedurla dalla circostanza che lo Stato fascista ha proceduto alla disciplina delle forze della produzione, adottando un ordinamento ufficiale delle professioni. A tale ordinamento si è dato ufficialmente il nome di « ordinamento corporativo » o « sindacale-corporativo ». Ma non si può mettere tale denominazione in rapporto ai concetti proprii all'organizzazione delle « arti » e dei « mestieri » dell'epoca intermedia. E nemmeno con quelle vaghe tesi che il pensiero politico, economico e sociale aveva abbozzato in tutti i paesi durante il XIX secolo, coi più disparati e contrastanti propositi, sia per fronteggiare, sia per spingere all'estremo, il processo della lotta di classe (2).

Non è qui il luogo di procedere alla rassegna di siffatte teorie « corporative », enunciate, con variazioni infinite, da cattolici e protestanti, liberali, democratici, socialisti, sindacalisti e comunisti. Basta avvertire che quando oggi si parla di « corporativismo », a proposito dell'aspetto costituzionale del Fascismo, se ne parla per lo più in riferimento

(1) Cfr. nn. 184 e 240.
(2) Cfr. n. 146.

alle formazioni di carattere propriamente « professionale » ed « economico ». E pertanto, quando si presenta per lo Stato fascista la definizione esclusiva di « Stato corporativo », si intende insinuare, se anche per opportunità non lo si confessa, che lo Stato promosso dalla rivoluzione delle *Camicie nere* dovrebbe ritenersi « Stato economico ». Il che è precisamente l'opposto di quello che lo Stato fascista vuol essere, ed è effettivamente nella coscienza del Popolo italiano e nella mente del suo Fondatore.

La pretesa di dare un valore professionale ed economico allo Stato fascista è destituita di ogni fondamento. Che significa, infatti, « Stato economico »? Secondo SERTOLI (1): « lo Stato economico avrebbe tre lineamenti fondamentali: 1) L'utilità sociale dell'individuo ne determina i diritti. 2) I poteri appartengono al Popolo lavoratore. 3) Lo Stato persegue un fine economico ».

La definizione riferita è dedotta dal tipo dello « Stato sovietico », a termini della carta fondamentale di questo, rappresentata dalla *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato*, oramai formalmente abbandonata dalla vigente costituzione russa del 1936. La definizione meriterebbe quindi qualche rettifica se si vuol farla valere per la figura più generale di uno Stato « non proletario », cioè per uno Stato che rispetti l'istituto della proprietà privata, come nella specie vuole rispettarla lo Stato fascista. A tal fine si potrebbe dire che per « Stato economico » potrebbe intendersi qualunque tipo di Stato nel quale i diritti individuali fossero valutati secondo il criterio dell'« utilità sociale », nel senso economico della parola.

Senonchè, la dottrina politico-nazionale del Fascismo rifiuta, come si è visto, ogni dichiarazione dei diritti soggettivi individuali e stabilisce il rapporto fra lo Stato e il cittadino sul terreno del « dovere », che non è soltanto quello del lavoro ma anche quello militare, e in genere il « dovere civile », secondo il principio della subordinazione.

---

(1) M. SERTOLI, *La costituzione russa*, 1928, pag. 196.

Rispetto ai « poteri », per parlare di « Stato economico », occorrerebbe che gli organi fondamentali della potenza pubblica, cioè il cosidetto « supporto della sovranità », fossero gli organi a carattere o composizione professionale. Nel fatto i *soviet* (consigli operai), contarono sempre assai poco in Russia. Ed oggi la costituzione del 1936 ritornando, almeno in apparenza, al sistema parlamentare, li ha confermati come semplice reminiscenza rivoluzionaria. Il potere effettivo appartenne, ed appartiene, in modo esclusivo al « partito comunista panrusso ». Ma è esso possibile uno « Stato economico » nel senso ora in esame; cioè nel senso che la creazione dello Stato escluda l'elemento politico e si eserciti da corpi professionali? A prescindere da una discussione *in abstracto* dell'argomento, devesi subito avvertire che, in linea di diritto positivo, l'ordinamento dello Stato fascista riposa sulla istituzione del « Partito nazionale fascista », a preferenza che sulle « Associazioni sindacali » e sulla funzione direttiva suprema della Corona e del suo organo attivo: il Capo del Governo. Ed il DUCE ha nettamente specificato, nel discorso del 14 novembre 1936 (1), che le due prime condizioni perchè si possa fare del corporativismo, in senso integrale e rivoluzionario sono quelle ultra economiche che esista uno « Stato unitario » e che esista un « partito politico unico ».

Circa, poi, lo « scopo » o « fine » dello Stato, deve dirsi che questo nello « Stato economico », sarebbe soltanto l'economia, e cioè, la ricchezza; mentre per la dottrina politica nazionale del Fascismo, come si è più volte enunciato, lo Stato ha per fine se stesso, in quanto « bene comune » che non è soltanto economico, ma altresì politico e sopratutto morale e sinteticamente « spirituale » od etica. L'ordinamento corporativo della produzione, a termini del § II della Carta del Lavoro, riassume il suo obbiettivo supremo nello « sviluppo della potenza nazionale ». MUSSOLINI ha proclamato: « Siamo contro lo Stato economico. Le dottrine socialiste sono crollate: i miti internazionali sono caduti, la lotta di classe è

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 267-270.

una favola perchè l'umanità non si può dividere. Proletariato e borghesia non esistono nella storia; sono entrambi anelli della stessa formazione » (1).

100. Precisata così l'impossibilità di ridurre la figura dello Stato fascista al tipo dello « Stato professionale » o « Stato economico » ci occorre brevemente eliminare un'altra versione che si vuol dare da parecchi alla definizione di « Stato corporativo » coll'intenderla non più in senso strettamente professionale, ma col riferirla ad un principio generale di organizzazione, indicato quale « principio corporativo » e per il quale si terrebbe conto, non delle sole formazioni professionali, ma di qualunque gruppo « secondo il quale gli individui si dispongono per conseguire una più completa realizzazione degli scopi che loro sono proprî » (2). Vi è una larga letteratura straniera che si richiama a questa tesi. Essa è rappresentata, tra gli altri, da O. Spann (3), W. Niederer (4), M. Manoilescu (5). Si vorrebbe assumere, sotto il titolo di un preteso « corporativismo puro », che lo Stato Nuovo in genere, e quello fascista in particolare, senza negare l'individuo, promuoverebbe la piena organizzazione dei « corpi sociali », dei quali i corpi professionali, o economici, non sarebbero che una specie, così e come ne sarebbe una specie lo Stato stesso. Questo risulterebbe collocato di fronte ai corpi rappresentativi della scienza, dell'arte, della religione, dell'economia ecc. e di essi si limiterebbe a coordinare i movimenti. In tal senso inteso, però, lo Stato riuscirebbe ridotto all'insieme dei mezzi strumentali della politica, in aperta antitesi colla concezione integrale che il Fascismo ne professa. E sarebbe un ritorno a quel tipo pregresso e composito che lo Stato assunse in Europa durante la disgregazione del sistema imperiale del Medioevo e che appunto si suole scientificamente indicare come « Stato

---

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 204.
(2) Crosa, *op. cit.*, pag. 118.
(3) *Der wahre Staat* e rivista « Ständische Leben ».
(4) *Der Ständestaat des Fascismus*, 1931.
(5) *Le siècle du corporativisme*, 1934.

corporativo »; nel quale i « corpi particolari », feudi, benefici, comuni, atti, vantavano un proprio diritto di fronte al diritto dello Stato.

Nella letteratura italiana si è qualche volta prestato adesione a simili teorie, altrettanto nebulose quanto anacronistiche aggravandole con applicazioni neo-idealiste. Pur oggi da alcuni si afferma che « il principio corporativo si propone di far coincidere le due sfere del pubblico e del privato, cioè dello Stato e dell'individuo, attraverso la corporazione », vale a dire la enucleazione dei corpi sociali (1). La quale interpretazione viene introdotta allo scopo di negare ogni alterità fra lo Stato e l'individuo, secondo la tesi monista avanti esaminata e allo scopo di autorizzare la conclusione comunista della « corporazione proprietaria » (2).

Vero è che se MUSSOLINI, in qualche momento, ha usato la parola « Stato corporativo » Egli però l'ha sempre accompagnata coll'aggettivo « fascista » che le denominazioni « corporative » tendono ad obliterare e l'ha messa in rapporto a un principio antitetico a quello che i « corporativisti puri » sostengono. E precisamente al principio della subordinazione, per il quale lo Stato fascista assorbe e riduce a mezzi della sua azione le formazioni sociali e non già le riconosce come soggetti di diritto e ne garantisce l'autonomia. Così ha detto: « Controlliamo le forze politiche, controlliamo le forze morali, controlliamo le forze economiche; siamo quindi in pieno Stato corporativo fascista » (3). Vedremo, trattando dell'attuazione dello Stato, come in questo senso venga a prevalere nella struttura dello Stato fascista un carattere che è meglio reso, per la sua originalità, in quello dell'« istituzione » anzichè in quello della « corporazione » suscettibile di tanti equivoci.

In ogni modo è inaccettabile per lo Stato fascista qualsivoglia altra definizione, a titolo comprensivo, che non sia quella per l'appunto di **Stato fascista.**

---

(1) F. BATTAGLIA, *Il corporativismo come essenza assoluta dello Stato* in « Arch. di Studii Corporativi », 1935, VI, 3, 4, pag. 323.
(2) Cfr. 204 e 210.
(3) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 310.

Questa si giustifica, trattandosi di una classificazione storica dello Stato, col nome del movimento politico che ha fatto sorgere questo tipo di Stato. Ed è manifesto che lo Stato fascista, il quale è religioso e militare e politico, nel medesimo tempo, ed a più forte ragione, che non corporativo, economico e sociale, non può essere definito sinteticamente con una parola la quale sia etimologicamente legata a un momento della sua struttura e soprattutto implichi una deviazione dello spirito che sostiene la nuova formazione civile.

Rimane fuori contestazione che è essenziale allo Stato fascista il compito della disciplina della produzione, all'effetto della sua attuazione come unità economica, oltre che politica e morale. Il corporativismo, inteso come l'adozione di un criterio di struttura professionale per alcuni organi pubblici, preferibilmente preposti alla disciplina della produzione, è, dunque, un «aspetto», caratteristico sia pure, ma particolare, dello Stato fascista; aspetto che vale in quanto appunto lo Stato è «fascista» e non semplicemente «corporativo».

La realtà dello Stato non si sostiene nè sulla tecnica dei rapporti di produzione, nè sulla modalità dell'aspetto giuridico, ma sull'idea.

CAPITOLO V.

Il soggetto dello Stato.

§ XIX. — Il Popolo come somma.

101. In parecchie fasi storiche, rispetto ad alcuni tipi storici dello Stato, si è ritenuto dall'opinione prevalente nel tempo, che lo Stato s'identificasse col corpo governante e in particolare col Monarca o Principe (concezione «regalista»). Ma, in tutto lo svolgimento della civiltà europea si può dire che non sia mai venuto meno, in modo totale, il concetto che il vero soggetto dello Stato sia in definitiva il «Popolo». Anche nel periodo assolutista si distinse da parecchi teorici tra il *rex* e il *regnum*; tra il titolo alla sovranità e l'esercizio della sovranità; sostenendosi che il primo appartenesse in ogni caso al «Popolo», il quale avrebbe delegato al «Monarca» il secondo. Ma che cosa si intende per *Popolo*?

La confusione, già da noi denunciata, tra lo Stato-comunità e lo Stato-governo, della quale in prima linea sono responsabili i legisti dell'assolutismo, è la causa di tutti gli svisamenti che sono avvenuti in merito al problema del soggetto dello Stato. E bisogna ripetere che la situazione non è affatto migliorata nel quadro del famoso «Stato moderno»; poichè, sotto gli auspici del costituzionalismo dottrinario, le idee non si sono affatto chiarite, specie sui punti che cosa s'intenda per *regnum* e che cosa s'intenda per «Popolo».

Si può ammettere che la filosofia giusnaturalista dei secoli XVII e XVIII, riprendendo e rinforzando la vecchia nozione del *pactum*, abbia avuto per risultato quello di rilevare la funzione della moltitudine e quindi il valore generico del Popolo, quale insieme di individui, nelle formazioni poli-

tiche. Ciò non di meno, la distinzione da essa adottata tra un « contratto politico », per cui si sarebbe costituito il potere, e un « contratto sociale » propriamente detto, per cui si sarebbe dato inizio alla mutua associazione degli uomini, venne ad assumere il Popolo in una posizione prevalente di contrasto, se non addirittura di conflitto, col governo. Il che non ha giovato davvero ad illuminare l'argomento e ad aprire la via al riconoscimento del Popolo come soggetto dello Stato. Di più il Popolo è stato preso in considerazione soltanto come « popolazione », cioè come « moltitudine di uomini » (« collettività di somma ») e non già come « unità organica », entità a sè stante, distinta dai singoli che lo compongono.

Bisogna riconoscere che la stessa parola « Popolo », a somiglianza di tante altre parole nel linguaggio delle scienze morali, è travagliata dalle sinonimie e dagli equivoci. Questi formano la risorsa della polemica politica, ma impediscono la sistemazione scientifica dei concetti. Ad esempio per « Popolo » si intende ora, come nella accezione rivoluzionaria liberale, il complesso dei « governati » in opposizione al complesso dei «governanti». Oggi ancora HAURIOU (1) afferma che la rivoluzione francese si sarebbe risolta nel « passaggio dei mezzi di forza dalle mani del Principe a quelle del Popolo ». Oppure per Popolo si indicano, di fronte ai cittadini qualificati da titoli gentilizi, quelli che sono sprovvisti di siffatta qualifica, nel quale senso si parla, anche di « nobili » e di « plebei ». Oppure si designa l'insieme dei cittadini che appartengono a una data formazione statale (Popolo svizzero, belga, sanmarinese, ecc.). Od anche si denotano i varî gruppi etnici, linguistici, o culturali dell'umanità (Popolo italiano, francese, inglese, ecc.), nel quale senso la parola Popolo vale come « nazionalità » (2). Finalmente si designa pur come Popolo la parte di una collettività che vive in condizioni sociali meno agiate, nel quale senso è poi prevalsa (con preteso rigore scientifico) la interpretazione socialista del «proletariato».

(1) Cfr. n. 111.
(2) Cfr. § XX.

Ma capitale è la distinzione fra il « popolo come collettività » o moltitudine, « popolazione », ed il « popolo come unità », o « nazione », nei termini avanti espressi. Per scrupolo di esattezza avvertiamo ancora a questo riguardo che nel primo significato alcuni parlano anche di « *società* » e la contrappongono allo Stato. Gli aggettivi « collettivo » e « sociale » sono presi in funzione l'uno dell'altro, per denotare lo stato molecolare, fluido, degli aggregati, preferito dalla considerazione individualista, in contrasto a un qualsiasi modo definito, cioè organico, dell'esistenza dei gruppi umani. Ciò premesso, conviene a noi eliminare il vocabolo « società » a causa della sua genericità, la quale alle scuole positiviste consentì di utilizzarlo per le loro costruzioni cosmiche, in surrogato al concetto razionalista di « umanità ». Noi parleremo sempre di società in un senso pieno, ma determinato e particolare, riferito a una forma concreta di vita che al § 25 identificheremo, trattandosi dello Stato, col nome di *comunità*, secondo quanto abbiamo premesso nella parte introduttiva di questo lavoro.

102. Vedremo, intanto, che anche la parola « nazione » è suscettibile delle versioni più diverse. E cominciamo col rilevare che sotto la famosa formula francese di *nation*, la filosofia illuminista tentò di assumere il « complesso dei cittadini », considerato individualisticamente, o più propriamente, l' « uomo » *in abstracto*, a soggetto dello Stato. Per l'appunto Rousseau, con la sua dottrina contrattualista, non tanto aveva voluto dare credito alla figura di un effettivo « contratto » e al teorema che gli uomini possono vivere fuori di ogni organizzazione sociale, quanto sostenere che gli uomini sono liberi di raggrupparsi in società secondo il proprio volere, e cioè che alla base delle formazioni politiche starebbe necessariamente la volontà dei governati. Senonchè, quando si fosse posta la volontà espressa dell'uomo alla base dello Stato si sarebbe resa impossibile l'esistenza di ogni Stato; perchè il « diritto di opzione » esercitato da parte di ciascuno dei suoi abitanti avrebbe potuto liquidare in ogni momento ogni società politica.

Ecco la ragione per la quale ROUSSEAU fu indotto a escogitare la figura di una « personalità del popolo », considerata come sintesi della collettività dei cittadini e denominata *nation* per appoggiarvi sopra la finzione di una « volontà generale », già accennata al n. 91: « Finchè più uomini riuniti si considerano come un solo corpo essi non hanno che una sola volontà che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale » (1).

Titolare della sovranità, secondo la teoria della *nation personne*, avrebbe dovuto essere la volontà generale che in tal modo, non avrebbe potuto confondersi con la volontà dei singoli componenti il Popolo, cioè la popolazione, e precisamente sarebbe stata: « La volontà costante di tutti i membri dello Stato, la volontà generale » (2). Soltanto avvenne che il preconcetto individualista del diritto dell'uomo che si riteneva incarnato nella *nation*, vietò al filosofo di Ginevra una qualsiasi conclusione sistematica. La sua « volontà generale » si smarrì nel cielo delle astrazioni o nel labirinto delle contraddizioni; perchè dagli scritti di lui non si riesce a ricavare se tale volontà risulti dalla volontà di un solo, o da quella di una minoranza eletta, oppure dalla volontà della maggioranza, ovvero da quella della totalità dei cittadini. Rimase solo il preconcetto individualista, che la dottrina politica francese svolse in modo sempre più energico, fino ad oggi, nella tesi demografica e aritmetica del popolo quale « popolazione ». Proclamando e sostenendo il principio della « sovranità del maggior numero », essa si diede così nella balìa delle deviazioni demagogiche e autorizzò quelle applicazioni estreme della democrazia che si presentarono e si presentano tuttavia sotto la veste pseudoscientifica della « razionalizzazione del potere ».

103. È giusto, peraltro, dire che sulla deformazione individualista, atomista, numerica del concetto di « Popolo », il

(1) *Con. Soc.*, IV, 7.
(2) *Ibid.*, IV, 2.

liberalismo costituzionale influì in modo forse ancora più efficace, della teoria rivoluzionaria francese della quale avrebbe voluto risultare un correttivo. La formula della « massima felicità del maggior numero » quale fine dello Stato, presentata dal BENTHAM, ridusse il contenuto dello Stato all'interesse numerico dei singoli. Essa ribadì il discredito dello Stato, identificato col governo e umiliato alla comica funzione del « guardiano notturno », attraverso il sistema delle guarentigie e dei contrappesi costituzionali, preordinati ad assicurare il diritto dell'uomo. Nè la dottrina « idealista » germanica del secolo scorso, che meglio meriterebbe la qualifica di « ideista », ha titoli maggiori alla nostra considerazione, sebbene sia quasi un luogo comune, da parte di una certa letteratura nostrana, richiamare ad essa alcuni tratti del pensiero nuovo. La verità, invece, è che questa dottrina finì col rinunciare del tutto al tentativo di riconoscere nel popolo una unità e di assumerlo a soggetto dello Stato.

GIORGIO FEDERICO HEGEL (1770-1831) esaltò lo « Stato » come « idea », pur dandosi l'aria di insorgere contro il concetto « razionale » dello Stato, imaginato, egli diceva, come « un recinto pagato da proprietari di corta vista, per garantire al borghese la sicurezza dei suoi beni, ma egli fece dell'elemento oggettivo l'elemento assolutamente dominante. Per ciò, dopo aver affermato di vedere nello Stato « Dio sulla terra », la « ragione incarnata » ecc., trovò che lo Stato era in effetto rappresentato dalla Corona e, addirittura, dalla burocrazia: « Il governo risiede negli impiegati » (1). E lasciò il Popolo, nella cosidetta « corporazione » fuori dello Stato, che per lui si impersonava nel Re di Prussia, rappresentante dell'idea e detentore del diritto colla forza. Mediante la sua « filosofia del diritto » HEGEL diede lo slancio a una famosa dottrina quintessenzialmente giuridica e pertanto formale dello Stato, mentre rispetto al Popolo non seppe andare oltre alla concezione individualista, cioè meccanica e aritmetica dell'insieme dei cittadini. Si comprende perciò come sia riu-

(1) Cfr. HOFFDING, *Storia della filos. moderna*, ed. it., 1926, II, pag. 147.

scito agevole il « rovesciamento dell'idealismo » compiuto dalla dottrina di MARX. Il Popolo dalla dottrina tecnico-giuridica, germanica del *I Reich*, tuttavia professata dogmaticamente nella maggior parte delle scuole italiane, venne ritenuto una « somma di individui », cioè una semplice « collettività numerica », ogni elemento della quale avrebbe operato sul titolo di un diritto pubblico individuale. Tale collettività, del tutto atomistica, avrebbe appena adempiuto a funzioni strumentali nella procedura stabilita per la formazione di determinati organi dello Stato, in ispecie di almeno uno dei cosidetti organi costituzionali (teoria del popolo « organo dello Stato »). Ma siffatta costruzione, dalla critica della quale vogliamo, per ora, dispensarci, ha allontanato in definitiva lo Stato dal Popolo e ha compiuto lo svuotamento morale dello Stato. Escluso che lo Stato sia identificabile col Principe, ma escluso anche che esso sia la stessa cosa del Popolo, lo Stato, infatti, si presentò come un arido schema logico, librantesi sulla massa indistinta della popolazione, mera finzione giuridica, per cui non si può pretendere che un uomo possa fare dei sacrifici ed, occorrendo, anche quello della vita.

104. Così il pensiero individualista, togliendo progressivamente allo Stato ogni sostanza vitale, sia pure col pretesto di elevarlo all'« Idea », quando invece lo Stato è nella sua essenza « Volontà », si rendeva incapace di resistere alla offensiva sprigionata dal marxismo colla sua teoria della « massa proletaria ».

Nessuno degli apologisti liberali del « progresso », considerato sopratutto sotto l'aspetto tecnico e industriale, durante il secolo XIX, avrebbe potuto immaginare che uno dei risultati più decisivi della macchina sarebbe stato quello di far saltare tutte le costruzioni architettoniche di quel loro diritto costituzionale che sembrava il tempio, o l'ospizio, di tal progresso. Nessuno degli apologisti della interpretazione razionale dello Stato avrebbe potuto immaginare che, esaltando il diritto individuale, nello schema-tipo dello « Stato

di diritto », si sarebbe promossa la protesta tremenda della lotta di classe.

Per opera di MARX, infatti, il concetto unilaterale e materiale della « massa proletaria » si pose col peso di un incubo contro la comoda versione borghese del Popolo « corpo elettorale ». La « massa » fu considerata dalle dottrine socialiste una somma universale di unità, assolutamente uguali, che si sarebbe potuta addizionare, sottrarre, ripartire, dividere all'infinito. Ma tale massa, per riflesso dello sviluppo capitalistico, si reputò soggetta ad un progresso d'incremento fatale, per il quale a un certo momento essa avrebbe dovuto assorbire e annullare ogni traccia di organizzazione, e quindi di civiltà, nel « comunismo anarchico universale ». Allora, naturalmente, non vi sarebbe stato più luogo per il problema dello Stato, nè tampoco per quello del soggetto dello Stato. La massa sociale estraniata dal corpo politico, esclusa da quella che MUSSOLINI ha chiamato « la cittadella dello Stato », insorse colla lotta di classe contro lo Stato e ne reclamò l'abolizione.

§ XX. — IL POPOLO COME UNITÀ.

105. Per contro, la dottrina del Fascismo, e in genere quella delle rivoluzioni nazionali o popolari, proclama in modo categorico alcune proposizioni su questo argomento che hanno valore decisivo, tanto di fronte al pensiero liberale e democratico, quanto di fronte al pensiero marxista.

Il « Popolo » è un'unità di vita e solo come tale è una « nazione ». La sua « unità di nazione » si attua attraverso la sua identificazione con lo Stato. « Noi vogliamo unificare la nazione nello Stato... Senza lo Stato non c'è nazione; ci sono soltanto degli aggregati comuni, suscettibili di tutte le disintegrazioni che la storia può infliggere loro (1). Il Popolo diventa, quindi, per noi, nella sua accezione unitaria organica

(1) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 96.

di « nazione », il soggetto dello Stato, nel tipo dello « Stato-nazione ». E lo Stato, in questo tipo dello Stato-nazione, si realizza come Stato compiutamente « sociale » nell'ambito nazionale, vale a dire come Stato integrale e totalitario. Questo, infatti, di raggiungere la « socialità dello Stato », che noi intendiamo come la valorizzazione politica della società, o più esattamente di quella società determinata che si riconosce in una « nazione », è il problema dello « Stato Nuovo » in tutti i paesi di civiltà europea. Lo Stato Nuovo è essenzialmente lo Stato-nazione in quanto esso si identifica colla « società nazionale ».

Letteralmente la « Carta del Lavoro » precisa: « La nazione italiana è un organismo... che si attua integralmente nello Stato fascista ».

Ciò significa che la dottrina fascista distingue nettamente tra la « popolazione » o **popolo** e il « **Popolo** » di uno Stato. La prima è l'insieme degli abitanti qualificati per la loro appartenenza giuridica allo Stato (« cittadinanza »). Essa costituisce un dato oggettivo, demografico, statistico, rilevante nella definizione giuridica e formale dello Stato. Il « Popolo », invece, è il dato soggettivo, morale, spirituale dello Stato, in quanto serie delle generazioni identificate dalla coscienza di un programma comune e dalla volontà di una comune vita politica, che si identifica collo Stato medesimo.

Tale è il concetto centrale della dottrina fascista.

Precisamente, l'elemento individuatore del Popolo, per il quale la moltitudine diventa « nazione » e la semplice associazione diventa una comunità, ed anzi un'unità morale, è data da un processo dello spirito, processo che in senso largo deve ritenersi « volontario », se anche esso è per nulla contrattualista. Questo elemento si indica nel « voler vivere collettivo » (1). Ed è un elemento percepibile col sentimento, con l'istinto, oltrechè con la ragione, in quella tipica manifestazione che ne è il « patriottismo », fatto di riconoscenza, di amore, di dedicazione e di sacrificio.

---

(1) H. Hauser, *Le principe de nationalité*, 1924.

La nozione ora espressa del « Popolo come unità », e, più esattamente, come unità morale, si può anche qualificare come il risultato di una concezione realistica, pur mantenendo fermo che essa promana da una interpretazione soggettiva dell'esistenza. Essa viene elaborata, anche nella dottrina nazional-socialista germanica, distinguendo tra la *Gesellschaft* (società) e la *Gemeinschaft* (comunità). Per tale dottrina il Popolo, creazione di Dio, realtà vera e durevole, è lo scopo unico di ogni azione umana e di ogni istituzione pubblica. Secondo H. Marr (1) nelle forme di comunità non vi sono scopi; vi è solo un senso, cioè un sentimento; non ci si organizza in esse, ma vi si è, vi si nasce e vi si vive. Per contro, la società è una creazione della volontà; si forma in vista di fini concreti, per deliberazione espressa dagli interessati e in un modo più o meno contrattualistico.

Però nella letteratura nazional-socialista si avverte talvolta la tendenza ad accentuare il valore sperimentale della « comunità » con derivazioni in senso razzista. Inoltre, qualche enunciativa, presentando lo *Staat* come organo estrinseco dalla *Volksgemeinschaft*, sembra discostarsi dalla nostra impostazione, se anche in realtà con la parola *Staat* intende indicare soltanto il complesso dei poteri, l'apparecchio di governo, la *machina machinarum*, insomma, che anche per noi è lo strumento di attuazione dello Stato in quanto nazione ma non è il soggetto politico.

La concezione realistica del Fascismo, del pari che quella analoga nazional-socialista, sono in antitesi categorica con la concezione sovietica. La quale, invece, si fonda sul dato della « classe » inteso in senso cosmopolitico e considera come soggetto dello Stato, nel suo tipo transitorio di « Stato Sovietico », il « proletariato mondiale » (2).

106. Nella concezione realistica della dottrina politico-nazionale, come si è detto, il Popolo diventa la nazione e lo

---

(1) *Die Massenwelt im Kampf und ihre Form*, 1936

(2) De Francesco, *Lo Stato Sovietico nella dottrina dello Stato*, 1931.

Stato diventa la patria. Vale a dire: lo Stato, identificato finalmente col « Popolo », nella sua interpretazione sociale-nazionale, assurge, con più ampio significato, a quel valore soggettivo di cui l'aveva spogliato il pensiero individualista. Esso si pone come la sintesi di tutti i motivi della vita collettiva e di tutte le energie di creazione di una determinata comunità umana, nella piena portata degli interessi di tutte le classi sociali, delle aspirazioni verso l'avvenire e delle tradizioni del passato. Valore decisivo ha la restituzione che così si compie alle scienze morali dell'elemento della tradizione. « La tradizione è certamente una della più grandi forze spirituali dei Popoli, in quanto è una creazione successiva e costante della loro anima » (1).

La « nazione » viene in luce non per il valore di una individualità astratta, attribuita a ciascuno dei suoi componenti, come nella formula francese della *nation*; ma quale entità unitaria di vita, emergente dalla pluralità degli elementi individuali, appunto attraverso il concreto processo politico dello Stato, che è un processo dello spirito, attuantesi nell'iniziativa consapevole delle *élites* e dei condottieri, mercè la collaborazione loro colla massa.

Si afferma dal MARR, dianzi citato, che « il mondo delle masse » sarebbe oggi in lotta, « perchè ciascuna di queste masse è alla ricerca della propria forma, del proprio *Bund* ». Per il MARR « la massa è un fenomeno interamente nuovo ». Non sarebbe la medesima cosa che nelle società antiche; ma sarebbe una massa organizzata, « una massa attiva, una corrente collettiva, investita in strutture economiche ». L'epoca di queste « masse attive », per il MARR, s'inizia politicamente col crollo del parlamentarismo e con la crisi dell'economia liberale. Egli vede la massa che ascende alla vita morale, spezzando la materialista predestinazione di C. MARX.

Ma lo scrittore che esaminiamo non sa uscire dal vago e dall'indeterminato, appunto perchè non riesce ad identificare la massa nello Stato ed a comprendere che solo per

---

(1) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, II, pag. 235.

siffatta identificazione può avvenire quella inserzione dello spirito eroico, cioè del motivo politico, che è capace di sollevare la massa alla dignità di « Popolo », affrancandola dall'esistenza meccanicizzata della « massa proletaria » e ridestando nei suoi elementi il senso della « personalità ». Attraverso lo Stato, soltanto, nella sua determinatezza nazionale, cioè attraverso la esperienza politica, può avvenire il ritrovamento da parte della massa della sua forma civile e morale. « Noi vogliamo elevare il livello intellettuale e morale delle masse perchè vogliamo inserirle nella storia della nazione » (1).

Nella coscienza dei promotori delle rivoluzioni nazionali e in primo luogo di MUSSOLINI la rivelazione realistica del Popolo come nazione, attraverso lo Stato, fu il risultato di un immenso travaglio. Occorreva dare al senso dell'umanità, contro la dissolvente utopia di una umanità cosmica, quell'unica concretezza possibile che per l'appunto si ottiene nella forma particolare e determinata dello « Stato-nazione » o « Stato-Popolo ». La guerra mondiale aveva dimostrato quanto fosse falsa la promessa di una fratellanza internazionale dei lavoratori. Il dopo-guerra veniva manifestando quale enorme potenza avesse il capitalismo, dominatore di alcuni paesi egemonici, al di sopra di tutti i confini politici e di tutte le menzognere ideologie universali.

Se il socialismo potè essere considerato, a prima vista, come certo lo fu, da MUSSOLINI uno sforzo di elevazione umana, ormai l'unica via per raggiungere un simile risultato risultava « la via della nazione ». Solo l'idealità nazionale, col fascino del patriottismo, poteva affrancare l'uomo dalla condizione di molecola nella quale l'avevano ridotto il positivismo e il materialismo, promotori del socialismo e del bolscevismo. Ecco dunque che le « umanità nazionali », in funzione delle masse nazionali, oggi prendono posto nel sistema della vita quali condizioni di una sintesi che l'individualismo, razionalista o positivista, aveva smarrito nella utopia dell'« umanità cosmica». E lo « Stato Nuovo » sulla base del suo valore sociale

(1) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, II, pag. 204.

integrale, si pone come la più alta manifestazione di potenza che abbia mai visto la storia: « Solo con una massa che sia inserita nella vita e nella storia della nazione noi potremo fare una politica estera » (1).

107. Contro la interpretazione ontologica, spirituale, realistica o etico-organica, si è sempre esercitata la critica individualista; la quale l'accusa di apprestare la giustificazione di ogni dispotismo e presentemente invoca contro di essa le risorse del metodo logico sperimentale (2), sebbene inapplicabile ai fenomeni del mondo morale. La interpretazione realistica ha per presupposto il concetto che le collettività umane, personalizzabili nella storia e nella cultura quali « comunità particolari », non consistono soltanto nella generazione presente e passeggera dei cittadini, ma comprendono la serie passata e quella futura di tali generazioni, con interessi permanenti e remoti. Tale concezione pone la sua radice nella « legge di interdipendenza » che domina il mondo morale, oltre a quello fisico e fisiologico. Essa risponde alla esigenza di assicurare la continuità del lavoro sociale. Risulta da una esperienza millenaria che ci vieta perfino di pensare l'individuo fuori di una concreta associazione, quale è la sua comunità politica. Ed è costante e generale nella coscienza dei Popoli europei, così da potersi ritenere un dato caratteristico della nostra civiltà; anche se è vero dal punto di vista scientifico che nella dottrina « non vi è una teoria della personalità morale... ma un formicolio di sistemi diversi » (3).

ARISTOTELE può considerarsi il capo della tradizione « ontologica », che fu costante per la civiltà europea fino all'inizio della rivoluzione individualista. Egli aveva identificato il Popolo nella « città », avvertendo: « Si deve pensare che l'identità della città duri finche venga popolata dalla medesima stirpe di abitanti, benchè alcuni muoiano ed altri nascano, a quel modo che i fiumi e le sorgenti riteniamo

(1) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, II, pag. 313.
(2) R. LAUN, *Op. cit.*, cfr. n. 219.
(3) DE LA BIGNE, *Traité gén. de l'État*, I, pag. 549.

essere sempre le stesse, pur insinuandosi nuove acque ed altre fluendone » (1).

Così inteso il Popolo è bensì il complesso di tutti i cittadini, senza distinguere tra governanti o governati, tra minoranza e maggioranza, tra abbienti o diseredati; ma precisamente lo è in quanto si pone come « unità », non come « addizione » o « somma ». Scrisse per ciò CICERONE: « *Populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudines jure consensu et utilitatis communione sociatus* » (2).

Ed il popolo non si esaurisce nel novero di coloro che sono presenti in un dato momento sul territorio dello Stato ma comprende i passati che vissero la vita di codesto Stato e i venturi che la vivranno in avvenire. In questo senso il Digesto ci ha riportato la formula di ALPHENIUS VARUS: « *Et eundem populum putari vidisse etsi ab hinc centum annis nemo illius viveret* » (3). Di fronte al valore continuativo, perenne del « Popolo » l'individuo empirico non ha alcun rilievo e l'estinzione graduale di coloro che compongono il Popolo non altera l'identità del corpo storico. Di poi S. AGOSTINO (4), riprendendo Cicerone, si domandò e rispose: « *Quid autem civitas nisi multitudo hominum in quoddam vinculo redacta concordiae?* ».

Il pensiero medioevale coltivò, è vero, l'idea di una « unità totale », ma riconobbe nel medesimo tempo il valore intrinseco di ogni « unità particolare », sia pure che comprendesse in queste unità particolari anche l'individuo, termine elementare della serie. Così, l'esistenza del mondo apparve per secoli alla coscienza europea, in una interpretazione teologica, come un complesso articolato, risultato di una gerarchia immensa. Di questa gerarchia le *nationes* costituivano il penultimo grado, che immediatamente precedeva la *universitas hominum* e avrebbero avuto valore organico come, di

(1) ARISTOTELE, *Politica*, III, 3.
(2) CICERONE, *De Rep.*, I, XXV.
(3) *Dig.*, V, 1.
(4) S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, II, 23.

conseguenza, l'avrebbe avuto l'*universitas*. Nella *natio* non si vedeva la moltitudine amorfa, ma la *consociatio multitudinis*, che si attuava in *unitas*. Come si è già detto, l'interpretazione ontologica di siffatte dottrine va spiegata col concetto della « personalità » nel senso morale già illustrato.

108. La filosofia del « contratto sociale », nell'epoca moderna, portò, per contro, al parossismo la tesi molecolare. Tuttavia la tradizione ontologica ebbe ancora la sua protesta realistica in Italia con la parola del VICO. Egli disse della « comune natura delle nazioni ». E divinò anche la posizione politica del problema, cui assurge la nuova scienza dello Stato nella concezione fascista, perchè affermò: « Talchè popolo o nazione che non ha dentro una potestà sovrana egli propriamente popolo o nazione non è; nè può esercitare fuori contro altri popoli o nazioni il diritto naturale delle genti » (1).

A distanza da lui il tedesco ADAM MÜLLER (1779-1829), anche egli un altro grande incompreso e un altro grande precursore, condannò il tentativo della ragione, dilagante nelle gesta dalla rivoluzione francese, a mettere l'uomo, divinizzandolo, fuori della terra. Egli contrappose il sistema tolemaico cristiano, per il quale l'uomo sta al centro della vita civile, come ogni essere della natura crede di stare al centro dell'universo. Ma in realtà senza lo Stato non si conserva il passato e non si delinea il futuro, sì da poter identificare la personalità di ciascun uomo.

Il romanticismo germanico si propose, in seguito, di assumere a fondamento della filosofia della storia le idee di Popolo, di nazione, di patria. Da un lato la scuola del diritto storico, con HUGO e SAVIGNY, evocò lo « spirito nazionale » come il creatore storico e causale del diritto. Dall'altro, FICHTE affermò che « l'umanità era un complesso di Popoli in una continua riproduzione spirituale e naturale, che assumevano in sè l'idea divina della nazione ». Egli tracciò il disegno dello « Stato chiuso » (2), organo di una unità economica nazionale.

---

(1) VICO, *La Scienza Nuova*, II, sez. V.
(2) G. T. FICHTE, *Geschlossêne, Handelsstaat*, 1800.

Hegel presentò il mito dello « spirito nazionale » (*Volksgeist*), per cui nello Stato dovrebbesi vedere l'idea che sola può dare all'individuo valore etico e realtà spirituale. Tuttavia il pensiero romantico germanico finì col ricadere nei medesimi errori del razionalismo illuminista; cioè il culto delle generalità e delle astrattezze, con in più l'abuso dei mezzi dialettici di una logica formale. Esso autorizzò una vera e propria mentalità antistorica, quale per l'appunto doveva rivelarsi nella dottrina marxista della massa proletaria.

109. In verità, come già si è avvertito al paragrafo precedente, nei Popoli non si può vedere l'esplicazione di una « idea razionale ». Bensì essi sono il risultato di una esperienza necessaria che come una rivelazione s'impone all'uomo; il quale non può essere pensato fuori dello Stato, alla medesima stregua, per lo meno, che non può essere pensato fuori del cosmo.

Ma nella tremenda crisi della civiltà, che si è aperta per gli eccessi del cosidetto pensiero moderno e nella prova atroce della grande guerra mondiale, riprende il motivo etico e politico e si restaura il valore della personalità morale dello Stato, che molti non esitano più a proclamare una personalità, anche più vera di quella dei singoli e a questa superiore. Là è Mercier, arcivescovo di Malines (1): «La patria non è un agglomerato di famiglie e d'individui... essa è un'associazione di anime al servizio di un'organizzazione sociale che occorre ad ogni costo, fors'anche a costo del proprio sangue, salvare o difendere, sotto la guida di colui o di coloro che presiedono ai suoi destini ». Qua è Le Fur (2): « Il Popolo è la volontà attuale di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere per trasmetterla alle generazioni successive, l'eredità degli antenati, il passato cupo o glorioso che prepara il programma dell'avvenire ». Ed è Lebon che riafferma la legge della « unità mentale delle folle », designando il metodo di un'anima collettiva che non è una somma o una

(1) *Ep.*, 138, 10.

(2) Le Fur, *Races, nationalités, états*, 1918.

media, ma la combinazione e la creazione di nuovi caratteri (1). Il risultato da altri è stato giustamente posto in rapporto colla coscienza dei fini comuni che si acquista nello Stato.

Altrove è il KAUFMANN (2), il quale protesta che « lo spirito nazionale è una grandezza obbiettiva reale che si esprime dagli individui e negli individui, se anche è altrettanto primordiale quanto l'attività filosofica individuale ». Ed è SPENGLER (3) che ci afferma ogni Popolo essere « un'anima nazionale monopsichica, un unico effettivo spirito ».

Ma ecco la lirica descrizione dello Stato tracciata da MUSSOLINI:

« Lo Stato non è soltanto presente ma è sopratutto futuro. È lo Stato che, trascendendo il limite breve delle vite individuali, rappresenta la coscienza immanente della Nazione. Le forme, in cui gli Stati si esprimono, mutano; ma la necessità rimane. È lo Stato che educa i cittadini alla virtù civile, li rende consapevoli alla loro missione, li sollecita all'unità; armonizza i loro interessi nella giustizia; tramanda le conquiste del pensiero nelle scienze, nelle arti, nel diritto, nell'umana solidarietà; porta gli uomini dalla vita elementare della tribù alla più alta espressione umana di potenza che è l'Impero; affida ai secoli i nomi di coloro che morirono per la sua integrità e per obbedire alle sue leggi; addita come esempio e raccomanda alle generazioni che verranno i capitani che lo accrebbero di territorio, i geni che lo illuminarono di gloria. Quando declina il senso dello Stato o prevalgono le tendenze dissociatrici e centrifughe degli individui e dei gruppi, le società nazionali volgono al tramonto » (4).

110. In sostanza, in tutti i Popoli, in reazione alle tesi individualiste, si riscontrano oggi larghi contributi in senso ontologico, e con valore spiritualista, alla interpretazione del

---

(1) LEBON, *La psychologie de la foule*, 1934.
(2) *Op. cit.*, pag. 32.
(3) *Untergang des Abendlandes.*
(4) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 222.

Popolo come unità, identificando lo Stato col Popolo, vale a dire colla particolare società che lo Stato determina. Donde il nome di « populista », attribuito da molti a simili dottrine. Da molti, altresì, si riconosce ormai, come rileva KAUFMANN (1), che « il problema della volontà popolare e dello spirito nazionale vanno combinati insieme ».

Ma se è la volontà di vivere una vita collettiva nella realizzazione di un bene comune, ciò che l'unità Popolo sostanzia, secondo la veduta dei più, solo la dottrina fascista ha additato senza esitazione il dato decisivo del processo di formazione dell'unità del « Popolo » (« nazione ») nel risultato positivo dello « Stato », nel quale culmina la volontà di vivere. Il « Popolo » non è un inafferrabile principio spirituale, e nemmeno una semplice coscienza collettiva, come voleva RENAN: « Il ricordo delle grandi cose fatte insieme nel passato e il desiderio di farne ancora insieme nell'avvenire ». Esso è quella concreta realtà morale, politica ed economica che si accerta solo attraverso l'esplicazione del fattore politico, nella positiva esistenza di un determinato Stato e in virtù del processo spirituale donde emerge lo Stato. Senza Stato non vi è nazione, perchè non vi è sufficiente energia di volontà collettiva: lo Stato è la condizione per la quale si dimostra l'esistenza di uno spirito nazionale, che non può essere ricondotto a nulla di più semplice e a nulla di più definito dello Stato. La prova dell'esistenza di un Popolo si ha soltanto in quell'atto nel quale esso si afferma come nazione, creando il proprio Stato. In questo senso l'inno del Risorgimento italiano cantava: « Perchè non siam Popolo, perchè siam divisi ». E MUSSOLINI ha detto: « La Nazione è creata dallo Stato che dà al Popolo, consapevole della propria unità morale, una volontà e quindi una effettiva esistenza » (2).

E dunque da ritenere che, per la dottrina politico-nazionale, la nazione è il gruppo umano consapevole della sua storica missione, cioè di un proprio obbiettivo unitario sopraindi-

(1) *Op. cit.*
(2) *Scritti e Discorsi*,

viduale, che ha preso forma in un determinato assetto politico e che difende e svolge la propria identità nello spazio e nel tempo attraverso un processo di volontà che si manifesta come potenza in uno Stato. In tal senso la nazione è il Popolo (1). Un Popolo acquista e mantiene la sua identità di nazione solo a costo di un esercizio costante della volontà che si esplica nel travaglio politico del suo Stato. E quando questo Stato soccombe, la nazione muore, e quel Popolo si scioglie e i suoi atomi individuali s'incorporano, volenti o nolenti, in altre personalità politiche, lasciando tutt'al più vaghe tracce di « nazionalità » in alcune masse demografiche.

Tale è l'interpretazione energetica e dinamica della « nazione », cioè del « Popolo come unità », presentata dal Fascismo. In base ad essa, al suo concetto « populista » e « nazionale », la dottrina fascista si rivela nel medesimo tempo « anticapitalista » e « antiproletaria ». Alla stregua di essa lo Stato fascista appare un fenomeno socialmente integrale ma quintessenzialmente volontario, se non però consensuale nel senso individualista affermato dal concetto francese della *nation*. E sopratutto appare un fenomeno dello spirito ed anzi la più elevata manifestazione dello spirito nel mondo.

§ XXI. — Nazionalità e razza.

111. Nei termini suespressi è evidente che il concetto di « nazione » professato dal Fascismo, e dichiarato dal § I della Carta del Lavoro, non ha nulla a vedere nemmeno col concetto di « nazionalità », tanto divulgato nella letteratura del secolo scorso, richiamato più o meno sinceramente, alla fine della guerra mondiale, dagli autori del trattato di Versailles e sottoposto, anche oggi, a interpretazioni diverse in alcune dottrine dello « Stato Nuovo ».

(1) Confronta per la dottrina nazionalsocialista: R. Höhn, *Volk und Verfassung*, in « *Deutsche Rechtswissenschaft* », 1937, III.

Col nome di «nazionalità», propriamente, si viene a rilevare una considerazione sociologica delle masse umane, per la quale si possono indicare soltanto le condizioni di somiglianza che esistono tra gli elementi singoli di tali masse. Tali condizioni risultano da caratteri provenienti da dati diversi, poco ben definiti e variabili, come il linguaggio, il costume, la religione, la cultura, la sede geografica, l'origine etnica, ecc. La più famosa definizione della nazionalità, sebbene indicata col nome di «nazione», è quella data da P. S. Mancini, nel 1851, nella prolusione al corso di diritto internazionale all'Università di Torino: «Nazione è una società naturale di uomini, per unità di territorio, di origini, di costumi, di lingua conformata a comunanza di vita e di coscienza sociale». La definizione è stata rimaneggiata da parecchi scrittori, i quali vi hanno aggiunto altri criteri, come la conformazione fisica, le disposizioni morali, la comunanza degli interessi, ecc. La indicazione che si tratterebbe di una «società naturale» vuol dire che nel pensiero del giurista italiano si prescindeva del tutto dal dato dello Stato. Ed è perciò, a scanso di equivoci, che occorre insistere, agli effetti della nostra dottrina, sulla circostanza che il concetto di «nazionalità», è inconfondibile con quello di «nazione».

Come di solito accade nelle scienze sociali, e ciò è dimostrato anche dalla riferita definizione del Mancini, i termini di «nazione», «nazionalità» e «Popolo» sono stati scambiati e confusi assai spesso. Si è parlato di «Popolo» nel senso di «nazionalità», per indicare la comunanza di origine. Per contro, la parola «nazione» si è adoperata anche nel passato, come noi la adoperiamo oggi, per denotare l'identità di organizzazione politica.

112. Però il concetto di «nazionalità», con l'attribuzione di un significato politico e giuridico, è recente e si lega alle posizioni del cosidetto «pensiero moderno» che lo assunse quale «principio della nazionalità». Fu l'assemblea costituente francese che, in riferimento alla dottrina del contratto sociale e contro la concezione regalista dello Stato, proclamò

il «diritto di autodecisione dei popoli», protestando che «non si può disporre di un popolo senza il suo consenso» (1791). Così si denunciava l'iniqua sorte dei popoli divisi come bottino di guerra per formare troni ai principi e si opponeva al «diritto storico» e al «diritto dei trattati» il diritto dell'uomo a seguire nella formazione dello Stato le naturali inclinazioni che risulterebbero dalle affinità etniche e nazionali. In tal modo la «nazionalità» veniva intesa in funzione dei diritti dell'uomo, come una concreta applicazione del principio di libertà. Tuttavia la Francia, rivoluzionaria e conquistatrice, si guardò bene dall'applicare il principio che essa aveva affermato.

In seguito si addusse un'interpretazione «romantica», con tratti organici di indole storica, sentimentale, religiosa, svolgendo la tesi che ogni complesso di uomini di comune nazionalità avrebbe avuto il diritto di formare uno Stato e che legittimo sarebbe soltanto lo Stato corrispondente a una determinata nazionalità. Sopratutto in Germania e in Italia, la «dottrina della nazionalità» apparve, con GIOVANNI FICHTE (1762-1814) e con GIUSEPPE MAZZINI (1805-1872), la rivelazione di una nuova concezione del mondo. Per l'agitatore italiano l'unione di tutta l'umanità sarebbe risultata da una federazione mondiale di tutte le nazionalità libere.

Il principio di nazionalità fu utilizzato dal processo del Risorgimento italiano per giustificare l'annessione delle varie regioni della penisola al Piemonte, colla procedura dei «plebisciti» che il II Impero francese aveva largamente utilizzato nel diritto costituzionale contro il principio del parlamentarismo.

113. Secondo i fautori di tale principio, ogni nazionalità dovrebbe ritenersi un organo dell'umanità; tuttavia la dottrina giuridica positiva rifiutò e rifiuta di ammettere tra le regole del diritto internazionale il principio della nazionalità. Secondo CAVAGLIERI (1): «La teoria è inaccettabile in quanto

(1) *Lezioni di diritto internazionale*, 1935.

pretende di attribuire al concetto di nazione (nazionalità) distinto da quello di Stato, una rilevanza giuridica che è in antitesi alla concezione positiva, ai caratteri e agli scopi del diritto internazionale ».

È vero del resto che gli elementi indicati dal MANCINI per identificare la nazionalità sono vaghi, dispersi e, se uniti, si pongono spesso in contrasto fra loro. Per la stessa dottrina della « nazionalità » resta irresolubile l'eventuale conflitto tra il diritto della nazionalità, come tale, considerando la nazionalità nel suo complesso, e il diritto dell'individuo quale elemento della nazionalità a decidere della propria sorte. In definitiva i teorici estremisti dell'individualismo deprecano il principio delle nazionalità che comprometterebbe la tesi che solo l'individuo è soggetto del diritto. Lo SCELLE(1), dichiarò che il «principio di nazionalità costituisce un regresso verso la barbarie e la tirannide primitiva » e afferma che il fatto capitale è l'internazionalismo in genere, cioè il cosmopolitismo.

La dottrina della nazionalità, con forte accentuazione razionalista, pacifista, umanitaria, ebbe voga di nuovo nel periodo dal 1914 al 1918 (2).

Le potenze atlantiche, in nome della democrazia, si atteggiarono anche a vindici delle « nazionalità oppresse ». Si protestò che la pace del mondo esigeva che si desse a ogni nazionalità il suo Stato. Nei trattati che chiusero la guerra mondiale, tuttavia, l'autodecisione, venne applicata appena come mezzo per accertare la nazionalità prevalente di alcune zone contestate. Il principio di nazionalità nel diritto politico dei trattati dettò appena le norme particolari sull'opzione individuale della cittadinanza più affine e le disposizioni per la tutela delle cosidette « minoranze nazionali » (3). In virtù di tali disposizioni lo Stato, soggetto a un determinato trattato, si obbligava verso le potenze della *Intesa* a riconoscere nelle proprie leggi ai suoi sudditi appartenenti a minoranze etniche,

(1) G. SCELLE, *Précis du droit des gens*, 1920, pag. 266.
(2) Congressi di Parigi 1915, Losanna 1916, Stoccolma 1917.
(3) Art. 86 e 93 del Trattato di Versailles.

per costume o lingua, certe fondamentali garanzie di libertà e di eguaglianza giuridica colla maggioranza della popolazione, specie per ciò che si atteneva all'ammissione ai pubblici impieghi, all'esercizio del culto e all'uso della loro favella particolare. Nessuna personalità giuridica internazionale poteva, peraltro, intendersi in tal modo attribuita alle minoranze nazionali. La dottrina continua a protestare la impossibilità di ammettere la « nazionalità » come un soggetto di diritto alla medesima stregua dello Stato.

Il regime dei *Soviet* si è atteggiato a riconoscere nella sua pienezza il principio delle « nazionalità ». L'art. 2 della *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato* proclamò: « La repubblica sovietica russa è stabilita sulla base di una libera unione di nazionalità libere, come federazione delle repubbliche sovietiche nazionali ». La costituzione del 1918, confermata da quella del 1936, ha posto il principio della libertà incondizionata di adesione o di recesso tra qualunque Stato « proletario » e la U. R. S. S. Di fatto le pretese nazionalità libere si riducono, nell'assetto dello Stato Sovietico, a semplici circoscrizioni locali, con poteri assai limitati (1). La formula dell'« autodecisione proletaria » volle significare soltanto che l'U. R. S. S. si ritiene esentata da osservare la regola internazionale che subordina alla volontà degli altri Stati la ricognizione dei soggetti del diritto internazionale.

114. Sin dagli ultimi anni del secolo scorso contro la utopia cosmica, internazionale, che gravava sulla civiltà europea, si accentuarono tendenze che si appellavano a un concetto energetico e politico dello Stato, considerandolo come l'organo di comunità particolari, sia pure identificate da una nazionalità prevalente. Allora si parlò di « nazionalismo » (2) e si volle nettamente differenziare le tesi relative dalle interpretazioni « nazionalitarie », contaminate dai motivi individualisti. In modo espresso i nazionalisti francesi dichiararono

(1) Bach, *Le droit et les institutions de la Russie soviétique*, pag. 73-80.
(2) Francia: Maurras, Benoist; Italia: Corradini.

« di non voler introdurre il principio di nazionalità nel loro nazionalismo » (1). Le dottrine nazionaliste segnano un risveglio del senso della città contro i travisamenti universalisti; ma, prive di una sufficiente coscienza sociale dello Stato, conclusero a una posizione governamentale della politica e risultarono prive di qualsiasi concetto coordinatore verso più alte mete umane. Esse tuttavia hanno determinato e determinano la necessità di rivedere il concetto di « nazionalità » e il corrispondente principio.

Al quale effetto è duopo anzitutto distinguere il caso della « nazionalità » preesistente alla formazione dello Stato e quello della « nazionalità » susseguente allo scioglimento dello Stato. In generale deve dirsi che, ben lungi dall'essere la nazionalità un *prius* dello Stato e di offrire il titolo di legittimazione allo Stato, il grande crogiuolo delle nazionalità è proprio lo Stato. Se in alcuni gruppi umani si constatano certi caratteri comuni ciò avviene quasi sempre come risultato di una secolare esperienza politica che gli antenati di questi gruppi hanno compiuto insieme. La nobilissima nazionalità italiana ebbe origine dall'opera di Roma, che unificò le varie genti della penisola e dette a questa il suo nome. La ancora forte unità della vita francese è il risultato di una metodica e lenta azione dell'antica monarchia, perdurata dai Capetingi ai Valois e ai Borboni, per quasi mille anni. Le «nazionalità» sono prevalentemente formate sotto l'influsso di una idea politica, nel quadro di una struttura politica. Le generazioni che si susseguono nello sforzo contro il nemico comune creano un insieme di valori morali e materiali e perfino una lingua comune e una scienza ed un'arte specifica e quindi una propria cultura; condizioni che talvolta si conservano, anche quando l'unità politica viene meno, quali attributi di una massa demografica. Allora si ha l'ipotesi della « nazionalità precedente lo Stato » se le dette condizioni sono di tanta potenza da promuovere la formazione di un nuovo Stato.

Rispetto alla formazione dello Stato deve infatti osservarsi che la condizione di una comune nazionalità della sua massa

(1) VAUSSARD, *Enquête sur le nationalisme*, 1921.

demografica, cioè il possesso di alcuni requisiti di affinità, sopratutto di ordine spirituale, è un fattore che ne agevola il processo costitutivo in comunità politica. Di fatto il secolo XIX ha visto parecchie nazionalità riuscire a risolvere il problema della propria formazione in Stato. Non sempre, però, una nazionalità è ben identificata e può richiamarsi a un passato chiaro. La situazione dell'Europa centrale è spesso quella di un « caos etnico » che ostacola l'organizzazione statale di quelle regioni. Inoltre può ammettersi che la nazionalità omogenea è una condizione che favorisce il processo d'integrazione nell'interno di uno Stato e ne afforza la compagine: «*Quia gens una unius moris et unius consuetudinis amicitiam inter cives conciliat* ».

Ma per la dottrina fascista lo Stato, non la « nazionalità », è il soggetto del diritto internazionale; il Popolo in quanto nazione e non la nazionalità è il soggetto dello Stato. In tal senso va intesa la concezione integrale e totalitaria per la quale la nuova dottrina identifica lo Stato col Popolo. Questo acquista il valore di nazione appunto per effetto della sua organizzazione nello Stato. Non vi è «nazione», nè vi è «Popolo», fuori dello Stato; mentre invece può esservi Stato e quindi nazione o Popolo anche con molteplici nazionalità. Così il Belgio e la Svizzera; posto che in questi paesi vi è quella tale volontà di un vivere collettivo per la quale le masse raggiungono la loro unità di nazione. Spesso la formula politica ha valso a stabilire la fusione spirituale contro tutte le più profonde differenze di culto, di favella e di costume. Scrive FISCHER (1) a proposito dell'emancipazione della Svizzera, che « questa dimostrò come un'idea politica, qual'è quella della libertà, possa essere capace di amalgamare popoli diversi di lingua, di razza e perfino di religione ».

Scientificamente, come si è accennato, non vi è alcuna sicurezza per la determinazione dei requisiti individuali comuni dai quali si possa identificare una nazionalità. Il concetto della nazionalità è uno dei concetti più difficili a

(1) FISCHER, *Storia d'Europa*, ed. it., 1936, I, pag. 345.

definirsi. Perfino il linguaggio comune a più gruppi umani nasconde talvolta profonde incompatibilità (Sparta e Atene) e non sempre attesta una mentalità comune. Si deve ritenere che ogni criterio vien meno, per identificare una unità collettiva di vita, se si prescinde dal criterio di quella volontà politica che si concreta nello Stato e che si accerta nella fondazione di uno Stato.

115. Meno che mai è possibile desumere la « nazionalità » dal dato della « razza », considerato nella pretesa discendenza da un unico antenato. Meno che mai, cioè, si può trarre argomento dal « sangue » per supporre l'esistenza di un soggetto morale, di una personalità storica, all'infuori o al di sopra dello Stato. MUSSOLINI ha scritto: « Non razza, nè regione geograficamente individuata, ma schiatta storicamente perpetuantesi, moltitudine unificata da un'idea che è volontà di esistenza e di potenza, coscienza, cioè personalità, è nazione che veramente è tale in quanto è Stato » (1). In questi termini la dottrina fascista, fissandosi sul dato politico della volontà, deduce una soluzione realistica, per cui lo svolgimento dello Stato è mantenuto aperto verso i più ampi orizzonti dalla collaborazione civile dei Popoli, come apprezzeremo trattando dell'idea dell'Impero.

Il « nazionalismo razziale », aspetto ultimo della dottrina nazionalista, rappresenta il più grave pericolo per le sorti della civiltà europea, colla sua pretesa di lanciare i Popoli di questa gli uni contro gli altri in una lotta cieca, non illuminata dal raggio di alcuna idea comune.

Enunciative in senso « razzista » o « razziale » si rinvengono nelle posizioni teoriche del Nazional-socialismo in quanto esso propugnava il *Volkstum*, definito dal sangue, dalla lingua e dalle tradizioni popolari, di cui il *Reich* non sarebbe altro che il braccio secolare. Anzi il motivo del sangue è quello decisivo. HITLER, in *Mein Kampf* ha affermato: « La nazione, o meglio la razza, non consiste nella lingua, ma

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 81.

solo nel sangue ». Ed ha aggiunto: « Dobbiamo distinguere tra lo Stato che è un recipiente e la razza che è il contenuto ».

È tuttavia da avvertire che le tesi nazional-socialiste vengono fraintese spesso a scopo polemico, coll'assumere solo in senso biologico il concetto della *Volksgemeinschaft*. E bisogna tener presente che tali tesi rispecchiano sopratutto quel problema del conflitto tra le « grandi civiltà » o « civiltà mondiali » di cui dovremo intrattenerci nel paragrafo successivo.

La « teoria razziale », sbozzata originariamente dal francese THIERRY, come semplice criterio di metodo storico, fu svolta da ARTURO DE GOBINEAU (1816-1882), col suo *Essai sur l'égalité des races humaines* (1853-1855), quale interpretazione della vita. Da costui fino a HOUSTON CHAMBERLAIN (1) si può ammettere che essa abbia trovato fra i tedeschi i suoi maggiori successi. Da ultimo OSVALDO SPENGLER, l'ha ripresa (1917-1920) con uno sforzo sistematico anche più grande. Si può ammettere, altresì, che la tendenza razziale ha indotto qualche volta il pensiero germanico a deviare addirittura l'« arianesimo » in « teutonismo ». Ed è da osservare pure che l'austriaco GUMPLOWICZ e il prussiano VON TREITSCHKE credettero di scoprire l'origine del genio politico e la genesi dello Stato nella sovrapposizione delle razze. Ma è vero che si è fatto dell'« anglicismo », del « celtismo », del « gallicismo », del « nordicismo », dello « slavismo », dell'« iberismo », dell'« ellenismo », ecc., con la medesima logica e col medesimo fondamento del « teutonismo ». Ispirazione razzista ebbe in Turchia il motivo « Turanico », enunciato da Enver Pascià e da Gemal Pascià, e oggi ripreso energicamente, almeno in parte, da Mustafà Kemal, riorganizzatore della Turchia. Ispirazione razzista, col concetto « Iranico », si trova nell'indirizzo dato da Rizà Scià alla Persia. Impostazione razzista, o razziale che dir si voglia, si rinviene nella letteratura imperiale britannica, come vedremo fra poco, anche

(1) *Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, 1899.

se certe tesi vogliono presentare l'azione dell'Inghilterra nel mondo come se fosse diretta a promuovere libere associazioni di Popoli civilizzati.

116. La teoria razziale, « *Sangue e terra!* » pretende un valore storicistico, perchè fa appello alle fonti originarie della identità etnica, alla quale il Popolo attingerebbe la sua forza per raggiungere la meta: « Nelle mie vene, nel mio cuore, leggo le gesta dei miei antenati ». Tale teoria, dal più al meno, si sostiene sul presupposto di una pretesa « purità di stirpe », che risulterebbe dalla costante ripulsa da parte degli uomini di un certo gruppo dagli incroci con gli elementi di un altro gruppo. La ripulsa conterrebbe, secondo i fautori del « razzismo », la condizione di ogni progresso effettivo nella civiltà. La quale conseguenza ci sembra inesplicabile di fronte al criterio dell'eterogeneità, esaminato nella parte introduttiva di questo lavoro.

Ma quale fondamento sperimentale ha la teoria della « razza »? Fin dagli ultimi anni del secolo scorso, in piena fioritura di positivismo e di sociologismo e nel fervore degli studi di antropologia, NOVICOW insorgeva contro la teoria della « razza ». Egli rilevava la continua mutevolezza del dato di classificazione morfologico, ricercato ora nel colore della pelle o degli occhi, ora nel modo di crescita dei capelli, ora nelle dimensioni del cranio (dolicocefali, mesocefali, brachicefali, ecc.). Al preteso valore dell'indice cefalico egli opponeva non solo l'arbitrio di vedere un rapporto qualsiasi tra la forma della scatola cranica e l'intelligenza; ma constatava che nei vari paesi europei, e finanche nei figli di una medesima coppia, si riscontrano le più diverse forme di cranio.

Di sicuro in siffatte teorie vi può essere solo questo; che alcuni tratti psicologici e somatici sembrano caratteristici per grandi rami o branche dell'umanità che propriamente si chiamano « specie umane » e meritano a rigore il nome di « razze », sebbene i tipi che ne risultano siano variabili all'infinito e si fondano per impercettibili gradazioni (1). Pur si

(1) PRITCHARD, *Natural history of Man*, 1885, pag. 644.

può ammettere che certe attitudini dell'intelligenza siano in rapporto con certi tratti somatici e che mescolanze tra tipi troppo accentuati delle varie razze producano ibridi scadenti in confronto ai loro genitori (meticciato). Vi è, cioè, un problema delle « combinazioni razziali » per il quale occorre tener conto del fattore dell'eredità nella considerazione del fenomeno delle grandi civiltà umane.

Senonchè, come è noto, manca nella scienza qualsiasi accordo circa il numero delle razze e specie umane, che alcuni vorrebbero ridurre a tre (bianca, gialla e nera) ed altri portano a otto e oltre, distinguendo gli ariani dai semiti, i mongoli dai tartari, ecc., oppure studiandosi di descrivere una « razza alpina », rispetto a una « razza mediterranea » e a una razza « iperborea », ecc.

In ogni caso, se le grandi razze sono per grandi linee identificabili, è assai dubbio che si possa oggi parlare di « razze pure »; dato, ed è mera ipotesi, che ne siano esistite nella preistoria. « Fin dagli inizi della storia, si è potuto constatare che le più antiche civiltà dell'Asia anteriore o dell'Egitto furono il prodotto di popoli nelle vene dei quali scorreva mescolato il sangue di parecchie razze e sottorazze » (1). Meno che mai è possibile indicare il tipo rappresentativo di ciascuna di queste razze. Di certo, il celeberrimo « ariano dolicocefalo biondo dagli occhi azzurri e dalla statura gigantesca » è un ritratto di maniera. Ma vi è di più. La parola « razza » viene assunta, dai sostenitori di quella che propriamente si chiama la teoria razziale, in modo da costringerne il concetto in quello di una « nazionalità », o « sotto specie » di una razza (nazionalismo razziale). Allora l'incertezza sui caratteri diventa assoluta. Meno che mai può pretendere al titolo di « razza pura » la nazionalità germanica, nella quale si riscontrano traccie evidenti di discendenza celtica, dinarica, romana, slava; anche a prescindere dalle infiltrazioni, verificatesi dopo il secolo XVI.

Ma occorre liberare il pensiero da ogni deformazione materialista, come finisce col diventare la tesi della razza

(1) G. Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, 1937, pag. 348.

assunta a tesi nazionalista. Il « nazionalismo razziale » non sembra consentaneo al pieno sviluppo della personalità morale di un Popolo e ad una soddisfacente elaborazione del concetto di Stato, come si avverte in alcuni tentativi della corrente letteratura nazional-socialista. Il « nazionalismo razziale » può promuovere un senso di esaltazione nazionale e di egoismo particolare così esagerato da concludere alla autodivinizzazione di un gruppo umano (il « Popolo eletto »). Senonchè, in tal modo si perviene anche ad isolare il gruppo e a precludergli la possibilità di quella « missione imperiale » che vuol ritenersi lo svolgimento supremo della personalità morale dello Stato e che implica un'associazione con altri Popoli, con altre nazioni, e quindi con altri Stati (1). Nessuna « civiltà mondiale » ha mai potuto svolgersi sul privilegio della nascita. I più fragorosi successi sono toccati alle ideologie che si sono appellate all'elemento della fede e a quello della volontà. « I Drusi » — scrive ESSAD BEY (2) — « si sbarrarono da sè il cammino che avrebbe potuto portarli ad acquistare l'importanza mondiale, semplicemente perchè rifiutarono di accogliere proseliti. Druso non si diventa; Druso si nasce. E così i Drusi restarono una setta di centoventimila anime scarse. Se Maometto avesse concepito la sua dottrina come un affare arabo e nazionale, oggi l'*Islam* sarebbe una setta locale ».

Per chiudere l'esposizione delle dottrine della nazionalità è da confermare che, comunque, alla dottrina della nazionalità, vaga, statica e spesso involutiva nell'interpretazione individualista, o atroce nell'interpretazione razziale, è affatto estranea la nuova tendenza dello spirito che assume lo Stato quale obbiettivo supremo dell'uomo e sostituisce il concetto di « nazione » a quello di individuo nel disegno del mondo e, specialmente, la dottrina del Fascismo. Ciò avviene per le medesime ragioni per le quali il nazionalismo si era da tempo posto contro il nazionalitarismo, mentre poi il Fascismo supera

---

(1) Cfr. § 28, *B*.
(2) *Islam*, ed. it., 1937, pag. 10.

il nazionalismo per la piena considerazione che professa dello Stato identificato nel Popolo e, per la quale integra il concetto politico nel concetto di società in una formidabile figura della « nazione », e lo svolge fino a una missione di civiltà mondiale nell'idea energetica e progressiva dell'Impero.

In conclusione, si deve dire che la dottrina del Fascismo ha un concetto nè nazionalitario, nè nazionalista, dello Stato; ma un concetto nazionale nel senso « popolare » o « populista » dell'espressione.

§ XXII. — L'imperialismo.

117. Per ciò a torto i fautori dell'universalismo astratto sogliono argomentare dal carattere « nazionale » della dottrina fascista l'incapacità di questa dottrina a espandersi nella vita dei Popoli; a diventare cioè, come si dice comunemente, « un'idea universale ». L'esame di questa accusa ci porta a trattare l'argomento dell'Impero e dell'imperialismo.

Si parla assai, ma senza precisione sufficiente, di « Impero » e di « imperialismo ». Secondo la *Enciclopedia italiana* (1) l'imperialismo sarebbe un atteggiamento dello spirito affatto recente, e non approvevole, da mettersi in rapporto con le situazioni create dallo sviluppo della civiltà industriale e colla « interpretazione nazionalista » del problema delle relazioni fra i Popoli. Precisamente si dice: « Erra chi vuol fare dell'imperialismo un valore etico, legge per le nazioni. In ogni caso si oppone la critica comune a ogni etica che voglia basarsi sulla forza. L'imperialismo è fenomeno storico, connesso a un momento della vita storica dei Popoli... un insieme di fatti, di aspetti pratici che mal si richiamano all'idea. La dottrina cui esso ha dato luogo, se si può parlare di dottrina, non ha che un significato pragmatico ».

Tale interpretazione è inesatta; anche a prescindere dal fatto che essa conferma le posizioni individualiste. Anzitutto in ogni tempo si possono avvertire i fenomeni formali dell'Im-

(1) Vol. XX, pag. 333.

pero e le tendenze pratiche all'Impero, in quanto manifestazioni di una vitalità collettiva, di un istinto di espansione che «si riscontrerebbe dovunque nella natura e può considerarsi una manifestazione essenziale della vita» (1). Poi, anche ammettendo la distinzione fra «espansione naturale» o primitiva e «espansione civilizzata», occorre riconoscere che l'industrialismo e il nazionalismo rispecchiano due cause di espansione affatto diverse.

Etimologicamente «imperialismo» e «Impero» derivano dal vocabolo latino *imperium*, per cui si denotava la condizione di superiorità o supremazia di una volontà su un'altra volontà. Tale condizione era accertabile anche nel diritto privato tra il padre ed il figlio di famiglia. Nel diritto pubblico si presentava come contenuto della competenza di qualunque magistratura. Quindi la parola *imperator* passò a significare la suprema dignità dello Stato romano, cioè la magistratura per eccellenza. E nel medesimo tempo l'*imperium* venne inteso come la funzione generale che Roma si arrogava in confronto ai barbari, per la rappresentanza delle varie genti del mondo mediterraneo riunite nel proprio quadro politico, secondo il monito di VIRGILIO: «*Tu regere imperio populos, Romane, memento*».

Nei suoi termini elementari la tendenza all'Impero appartiene a quella *vis agonalis* che contrassegna il fenomeno politico e risponde all'opinione di superiorità che qualifica ogni forte coscienza della personalità (2). È connaturale al carattere oggettivo della politica (3).

In un senso lato possiamo, dunque, ritenere che l'imperialismo esprime la valutazione del problema dello Stato sotto il punto di vista dinamico, vale a dire della potenza; mentre l'Impero attesta il processo di espansione effettuale di uno Stato.

In tal senso il fatto dell'Impero si può riconoscere, nella

---

(1) G. HARMAND, *Domination et colonisation*, 1910.

(2) F. H. HANTIUS, *La race dans la civilisation*, ed. franc., 1935, pag. 128.

(3) Cfr. § XXXIII.

sua meccanicità, in ogni caso in cui un certo gruppo umano, più o meno identificato etnicamente, si sovrappone o s'impone a un altro gruppo, dilatando la propria dominazione. E per ciò la denominazione di « Impero » è stata adottata per designare sopratutto gli Stati comprensivi di più nazionalità e soggetti all'egemonia di una di esse. Schematicamente lo « Stato imperiale » si distingue dallo « Stato nazionale » o dallo « Stato cittadino » per la circostanza che esso è imperniato sul dominio di una nazionalità su altre nazionalità. Nel senso spirituale, però, l'Impero è tutt'altra cosa, ed è anzi un fatto unico se si intende come missione di un Popolo nel mondo in funzione di una civiltà europea. Allora l'Impero non è più l'esaltazione di una nazionalità sopra le altre, ma una vera e propria collaborazione di Popoli, e, legandosi alla presenza di Roma nella storia, esprime un concetto che la presente crisi della civiltà occidentale rivela in termini nuovi ed urgenti di necessità e di nobiltà.

118. L'impulso a una partecipazione attiva alla storia vale a dire l'« imperialismo come tendenza », si avverte, dunque, come si è detto, quasi in ogni tempo e in ogni Popolo. I motivi sono d'ordine diverso e precisamente di potenza politica, di ragione militare, di ordine religioso, di carattere demografico, d'indole economica. La storia ci presenta le vicende degli Stati Sumerici dell'Asia anteriore, fino ai grandi potentati di Babel e di Assur che ambirono addirittura al dominio di tutto il mondo. Anche l'Impero egiziano sorse dal crescere di uno Stato più potente sopra una pluralità di piccoli Stati nella vallata del Nilo; finchè gli Achemenidi riuscirono ad affermare la loro potenza pur sopra ad esso e a gettare le linee del primo più grande Impero ariano. Queste linee saranno riassunte da Alessandro Magno e poi da Roma. E allora l'aspirazione all'impero dell'universo sarà giunta più prossima che mai alla sua attuazione e finalmente si scoprirà agli uomini l'Impero come idea di civiltà. Decisamente l'« imperialismo come idea » è esclusivo, per la nostra civiltà, all'impresa di Roma.

Ebbe il merito eterno Roma di conciliare nel sistema positivo del diritto la causa dell'autorità con quella della personalità e di convertire il fatto dell'Impero in un concetto, anzi, in un'idea. Non pretendiamo sostenere che l'azione di Roma sia stata diretta da una concezione ideologica. Bensì fu mossa da una silenziosa passione politica. Per cinque secoli Roma non «pensò», ma si assorbì nell'azione. Tuttavia, come ammise lo stesso CHAMBERLAIN, Roma risolvette il problema di organizzare lo Stato al disopra della città, e lo risolvette in modo degno dell'uomo, fecondato dal senso della dignità umana. La conquista ebbe spesso i tratti della violenza, ma fu il mezzo ad una positiva organizzazione dei Popoli, per cui la figura dello Stato si presentò in quella dell'Impero di carattere «universale». Si deve a Roma se la esaltazione imperialista potè elevarsi dal grado di un istinto alla dignità di un'idea; la quale si scolpì nella mente e nel cuore delle genti europee, come idea suprema e definitiva (*imperium sine fine*) di pace, di ordine, di prosperità. Più ancora: come idea sacra della loro identità di fronte alle altre stirpi o, diciamo pure, di fronte alle altre razze. L'idea imperiale romana rimase, infatti, una «idea religiosa» nella successione dei tempi. Ogni programma imperiale è tratto a spingersi fino alla divinizzazione del monarca, concepito quale *cosmocrator* o, quanto meno, all'attribuzione di una missione divina al monarcato mondiale; donde un rapporto profondo tra il problema delle religioni e il problema degli Imperi. Però, bisogna dire che il senso religioso dell'«Impero di Roma» non si estinse nemmeno con la caduta politica della potenza romana.

La Chiesa riuscì a una meravigliosa e miracolosa affermazione politica e civile, quando essa raccolse l'idea romana dell'Impero allorchè questo non aveva più i mezzi materiali per difenderla. Il CARRÈRE ha presentato tale affermazione come «il tragico errore del Papato» (1). Il brillante scrittore francese ha visto nel gesto dell'incoronazione di Carlo Magno

(1) J. CARRÈRE, *Le Pape*, 1924.

soltanto la consacrazione della forza da parte della Chiesa. Egli non ha compreso che tale gesto sanzionava la vitale distinzione fra il potere religioso e il potere civile (1). Non ha per nulla intuito, poi, il più arcano significato: quello di una sintesi tra l'elemento romano e l'elemento germanico della civiltà europea, problema che tormenta da Dante a Goethe tutti i geni della stirpe.

Il *Sacrum Imperium* risultò, nell'evo di mezzo, il trionfo dello spirito mediterraneo attraverso la famosa *renovatio imperii* sui barbari dell'Europa ancora estranei al quadro della civiltà ellenico-romana. Inserita sulla credenza di un « governo divino della storia », la nuova idea dell'Impero si manifestò come la missione sempiterna del Popolo romano, illustrata da DANTE (2); missione che, per l'avvenuta rivelazione, acquistava un obbiettivo trascendente, ultraterreno, a servizio della perfezione morale dell'uomo.

In siffatto sistema il vincolo tra il cittadino e lo Stato si determinò nel principio della « fedeltà »; mentre nel principio della « fede » si stabilì il vincolo tra il credente e la Chiesa. Talvolta gli scrittori tedeschi, come il DEMPF (3), vorrebbero riconoscere nell'elemento della « fedeltà » il contributo germanico allo spirito della cristianità occidentale. La nuova idea dell'Impero sarebbe stata una visione tedesca. Invece, il concetto essenziale fu quello del *corpus christianum*, per il quale soltanto i germanici riuscirono ad agganciarsi agli elementi perenni della dottrina di Roma e della civiltà europea.

119. Ma, una volta consumata la disgregazione del sistema medioevale, ecco verificarsi l'avvento del « capitalismo », anzitutto nella sua forma commerciale. E nel medesimo tempo ecco affermarsi, attraverso il cosidetto « pensiero moderno », il regno del razionalismo morale e politico.

---

(1) Cfr. n. 136.

(2) *De monarchia*.

(3) A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, ed. it., 1933, pag. 68 e segg.

Da Ugone Grozio (1) in poi si sostenne, colla creazione di un « diritto internazionale », condotto intorno al concetto assiomatico del *pacta sunt servanda*, la possibilità di un ordine giuridico mondiale, comune a tutti gli Stati. Appena si ammise una vaga differenza tra Stati « civili » e Stati « non civilizzati ». Il concetto di una solidarietà europea implicito al disegno del *Sacrum Imperium* e della *Respublica Christianorum*, venne meno come atteggiamento consapevole dello spirito. La pratica dei rapporti internazionali si fissò sull'istituto del trattato e sul metodo delle alleanze contrapposte per ottenere l'equilibrio di potenza, col risultato di guerre di coalizione e di predominio tra gli stessi Popoli dell'Europa. Si svolse, sotto la direzione delle Monarchie assolute il senso delle autonomie nazionali e la spinta istintiva alla espansione fu ridotta agli obbiettivi di mera potenza materiale. Appena in un pensatore disgraziato come Campanella si trova un ultimo riflesso della concezione imperiale, colla missione da lui attribuita prima alla Spagna (2) e subito dopo alla Francia (3).

Dal XVI al XIX secolo, procedendosi alla scoperta della terra, si verifica lo straripamento di parecchi Stati dell'Europa su altri continenti; ma ciò avviene senza alcun suffragio di una idea morale positiva. Quello che si indica come il fenomeno della « espansione europea » e che si vuol considerare la manifestazione territoriale dell'imperialismo moderno, è classificabile sotto due ipotesi:

a) La « colonizzazione »; trasferimento dei propri cittadini in altre regioni della terra per risolvere i problemi che sorgono dal rapporto tra la popolazione e il territorio.

b) La « dominazione »; assoggettamento di gruppi etnici presunti inferiori allo sfruttamento economico della metropoli per completare il sistema produttivo di questa, e per la quale, talvolta, le risorse del paese occupato sono persino

(1) Hugo van Groot, 1583-1645.
(2) *De monarchia hispanica*, 1620.
(3) *Monarchia delle Nazioni.*

prelevate sulla popolazione indigena in schiavi, *corvées* e soldati.

Siffatte forme di espansione territoriale non dicono nulla allo spirito. Sebbene nel linguaggio comune si facciano rientrare nel tipo dell'Impero, esse sono meramente empiriche. Esse rispondono a quella che si può chiamare « la spinta verso lo spazio ». Non è possibile riferire al semplice fatto dell'espansione territoriale il significato di una « vocazione spirituale », come vorrebbe il MAGGIORE (1). Esistono oggi un Impero coloniale inglese, uno francese, uno portoghese, uno olandese, uno belga, uno russo e uno americano. Alcuni di questi Imperi ebbero in passato il carattere di una « talassocrazia ». Tale carattere ha oggi l'imperialismo inglese. Ma tutte le formazioni corrispondenti non hanno significato diverso da quello che avevano avuto i domini mercantili, dei cretesi, dei fenici, dei cartaginesi, degli ateniesi, dei veneziani, dei genovesi, dei pisani, ecc. Appena può concedersi che esse attestino la sanità e la vigoria fisica del Popolo che le fonda, mentre l'atteggiamento stazionario è un sintomo di decadenza per uno Stato. In questo senso MACHIAVELLI aveva rilevato che uno Stato unicamente « indirizzato per la via del mantenersi » non è uno Stato bene ordinato.

Il nazionalitarismo borghese dello scorso secolo non ebbe alcun valore costruttivo, perchè intese il principio della nazione sotto il preconcetto del diritto individuale. Esso non recò nessun concetto nuovo in merito al problema della espansione europea.

Soltanto la struttura « capitalista industriale » dei paesi conquistatori è venuta a dare alle moderne manifestazioni di imperialismo empirico un nuovo spiccato carattere economico. Tale carattere assume manifestazioni specifiche attraverso le sedicenti « pacifiche » formazioni finanziarie internazionali dei *trusts* e dei *cartels*, volte all'accaparramento delle materie prime e delle imprese di produzione anche in paesi teoricamente indipendenti dal centro nel quale esse sorgono. L'ob-

---

(1) G. MAGGIORE, *Imperialismo e Impero fascista*. 1937, pag. 12.

biettivo, per altro, si risolve a profitto dell'egemonia di questo dato centro e completa il sistema della dominazione di certi Stati, fino al risultato di veri e propri monopoli che essi esercitano nel mondo. Sotto il quale profilo si può addirittura parlare di un « imperialismo plutocratico ».

La differenza che taluni scrittori, come il GRABOWSKY (1) vorrebbero rilevare, riferendole un valore storico e concettuale, tra un moderno « imperialismo pacifista » e civilizzatore, costituito sull'organizzazione internazionale della produzione con operazioni finanziarie, e un antico « imperialismo militare » o sterminatore, esplicantesi nella conquista con operazioni di guerra, riguarda appena l'indole degli elementi direttivi e i metodi prevalenti dell'azione. Del resto i mezzi di forza non sono affatto estranei al sistema dell'imperialismo plutocratico.

Particolare significato plutocratico, nel risultato di un effettivo monopolio mondiale, ha l'imperialismo britannico, tutt'altro che pacifico nelle sue esplicazioni e tutt'altro che indifferente ai problemi territoriali. Con grande fervore si vorrebbe oggi in Inghilterra promuovere un « sentimento imperiale », superiore ai motivi di indole economica. E si agita, per raggiungere lo scopo, una letteratura di intonazione razzista; la quale, richiamandosi al CARLYLE, esalta « questo Popolo che abbraccia già il globo ed è destinato un giorno a riempirlo tutto » (2). Tuttavia, è fuori discussione che l'imperialismo britannico è il tipo più caratteristico dell'imperialismo empirico e che mancano al Popolo inglese le attitudini necessarie, non solo a comprendere il valore di una missione ideale di Impero nel quadro odierno della civiltà europea, ma anche a rendersi conto delle tragiche condizioni alle quali questa civiltà è stata condotta da quell'indirizzo utilitario e materialista che è riuscito ad imprimerle lo spirito anglo-sassone. Sull'argomento, in particolare, si è rilevata con un'indagine psicologica, « l'impossibilità, nella quale si trova il Popolo inglese, di trattare cogli altri popoli in

---

(1) *Op. cit.*, pag. 142.

(2) C. DILKE in V. BÉRARD, *L'Angleterre et l'Impérialisme*, 1900, pag. 55.

termini umani » (1). Ciò avverrebbe a causa di quel senso della *selffrighteousness* nazionale, che gli sarebbe stato istillato dalla riforma presbiteriana e si manifesterebbe nella convinzione di essere investito di diritti superiori agli altri Popoli per virtù di un'elezione divina. Bisogna aggiungere che tale elezione non avrebbe peraltro alcun significato trascendente, ma sarebbe un mero argomento di tempo e di spazio.

120. Durante il secolo XIX lo svolgimento dei Popoli europei venne dominato da motivi e fattori contrastanti: *a*) il concetto delle autonomie nazionali, con tendenza alla indipendenza più assoluta, e la coltivazione dell'ideale etico di una umanità universale indifferenziata; *b*) l'occupazione da parte di alcuni Stati di tutta la « terra libera », e la corrispondente chiusura degli sbocchi, mentre si esaltava il programma di una divisione internazionale del lavoro; *c*) l'ascesa delle masse lavoratrici sotto gli auspici della democrazia, e l'utopia dell'internazionale proletaria; *d*) le operazioni internazionali del « grande capitalismo » col corrispondente sistema intensivo della circolazione terrestre, marittima, aerea e la conseguente costituzione di monopoli mondiali a favore di qualche nazione privilegiata.

La situazione di interdipendenza internazionale nella quale versano oggi i Popoli fa sì che tutti i problemi della politica abbiano ormai acquistato un valore « mondiale », secondo la nota formula tedesca della *Weltpolitik*. Tale valore vuole integrarsi con una considerazione « sociale », poichè i problemi della potenza, colla guerra totalitaria, sono penetrati nella profonda coscienza delle masse. E, così nell'ordine costituzionale come in quello internazionale, questa coscienza fa ormai categorico appello a un principio di organizzazione nazionale integrale. Siamo in pieno contrasto coll'insufficienza costruttiva dello spirito individualista e delle corrispondenti ideologie cosmiche elaborate dal « pensiero moderno ».

---

(1) G. Scarfoglio, *L'Inghilterra e il continente*, 1937. pag. 22-24.

In definitiva quello che oggi si avverte come « lo squilibrio del mondo » deve ricondursi alla fondamentale contraddizione che può constatarsi tra le direttive della condotta politica delle classi dirigenti e le condizioni morali ed economiche dell'esistenza dei Popoli (1).

Ma il problema appare anche più complesso se ci facciamo ad apprezzare la posizione di rapporto tra quella che si può chiamare la « civiltà europea » e lo stato d'animo dei Popoli appartenenti ad altre « civiltà mondiali » e, in genere, ad altre razze.

L'ideologia individualista della umanità indifferenziata avrebbe voluto coonestare le intraprese territoriali dell'imperialismo empirico con il proposito di una «civilizzazione» delle razze inferiori. In realtà questa pretesa civilizzazione, condotta alla stregua di un'ideologia negativa, si è manifestata come una tossina per gli organismi indigeni. E quando la propaganda dei relativi concetti è stata fatta sul serio tra le popolazioni dominate, essa è riuscita soltanto a esautorare il prestigio del Popolo dominante. Da un pezzo si suona alla riscossa delle « genti di colore » contro il predominio europeo. Il quale predominio, nel quadro dell'imperialismo plutocratico, ad onta dell'etichetta umanitaria, si è inaridito come si è visto, in un piano di monopoli. Vi sono dovunque, nei possedimenti coloniali europei, degli accenni a un « nazionalismo indigeno » che contesta la necessità di « europeizzare » le culture tradizionali. Particolare importanza ha la *Nahda*, o rinascenza araba. In *Tempi decisivi* (2), O. Spengler ha descritto la rivolta in massa che si appunta contro l'Europa, ormai priva di un proprio ideale e di una propria coscienza. Fino ad oggi, bene o male, la civiltà «europea» ha conservato un certo comportamento comune di fronte alle altre civiltà mondiali. Ma essa non ha saputo sfruttare di fronte a queste civiltà, spesso presunte a torto inferiori, se non l'elemento della tecnica, che è privo di valore morale e può essere ma-

(1) Cfr. § XXXII e segg.
(2) Ed. it., 1933.

terialmente acquisito anche da altre razze. Non vi è dubbio che la valutazione di potenza da parte di queste si viene modificando nei confronti delle nazioni della vecchia Europa. Scrive ESSAD BEY (1): « L'Europa divisa e malata d'odio, di invidia e di timore, dalla guerra mondiale in poi, guarda senza interesse a questo processo (dell'*Islam*). Di fronte al mondo tecnicamente e numericamente superiore dell'Europa, che è però politicamente diviso, si erge una potenza maomettana ancora debole, ma intimamente giovane, che non attende che l'occasione di avanzare ancora una volta dal deserto all'attacco delle vecchie terre civili dell'Occidente ».

I teorici del bolscevismo, per contro, hanno ripreso la tesi di MARX che l'imperialismo, tanto sotto la forma territoriale, quanto sotto la forma economica, non sia altro che un fenomeno capitalistico; o, come si esprime BUKARIN (2), che sia addirittura « la principale organizzazione della borghesia ». La crisi dell'imperialismo dovrebbe esser la crisi del mondo capitalista, l'avvento del proletariato universale, e di conseguenza l'annullamento di ogni posizione di lotta spirituale nel mondo e di ogni superstite traccia di identità della civiltà europea di fronte alle altre genti in una pretesa promiscuitaria « civiltà cosmica ».

§ XXIII. — L'IMPERO COME IDEA.

121. Ben altro è il problema dell'Impero in quanto idea.

La figura dell'Impero, come idea, si delinea nel conato di affermare e svolgere una di quelle grandi civiltà comuni a più Popoli che bisogna indicare col nome di « civiltà mondiali », in corrispondenza a una concezione generale dell'esistenza che i tedeschi chiamano col nome intraducibile di *Weltanschauung*. Le civiltà mondiali segnano il più alto vertice cui possa pervenire il processo spirituale dello Stato. Come lo Stato è la volontà di vivere insieme in un'orbita

---

(1) *Op. cit.*, pag. 377.
(2) *L'Économie mondiale et l'impérialisme*, ed. franc., 1928.

nazionale, l'Impero è la volontà di una più alta vita in un più vasto, sebbene più complesso, gruppo umano; pur sempre sulla base della propria identità nazionale. « La vita e la gloria delle nazioni » — ha detto MUSSOLINI — « è in questo spirito del futuro, in questo proiettarsi oltre l'oggi; in questa instancabilità è il segno eroico della fede fascista » (1).

Il valore dell'Impero, come idea, nasce da ciò che ogni civiltà mondiale implica un'interpretazione originale del mondo, una determinazione nuova dei valori della vita, una fissazione di particolari punti di vista sulle cose e sulle vicende umane. Implica, in una parola, una dottrina morale, e quindi una cultura, suscettibili di essere accettate e accolte da più nazioni affini, le quali si associano per esse in una grande impresa collettiva.

La dottrina dell'Impero, come idea, nella presente situazione della civiltà europea è ripresa dalla rivoluzione fascista, per merito del tenore morale che essa deriva dalla sua concezione integrale, totalitaria, dello Stato identificato col « Popolo ».

« L'Impero » — ha affermato MUSSOLINI — « non è soltanto territoriale: può essere politico, economico, spirituale ». Ed ha insistito: « Nella dottrina del Fascismo l'Impero non è soltanto un'espressione territoriale o militare o mercantile, ma spirituale e morale. Si può pensare un Impero, cioè una nazione che direttamente o indirettamente guida altre nazioni, senza bisogno di conquistare un solo chilometro quadrato di territorio » (2).

Il valore morale dell'Impero, come idea, si precisa con un'attitudine costruttiva, per ciò che il processo verso l'idea imperiale si svolge e permane sul presupposto di un dato organico, qual'è quello della società particolare, dell'« organizzazione politica », in una parola, dello Stato.

Tale dato, infatti, conferma ed assicura il principio della dedicazione dell'individuo a un obbiettivo estrinseco. Nel

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 224.
(2) *Ibid.*,

disegno dell'Impero questo si esprime nello svolgimento di una più vasta disciplina, e di una più estesa solidarietà, in un *corpus* più ampio, aperto e progressivo, ma pur sempre determinato, per l'inevitabile opposizione nella quale l'associazione imperiale versa di fronte alle nazioni refrattarie. L'idea dell'Impero si afferma, in tal modo, come idea di una civiltà determinata di fronte all'idea delle altre civiltà mondiali.

122. In *Mein Kampf*, HITLER ha rilevato il carattere polemico di ogni « civiltà mondiale », dacchè ciascuna di esse si assume di per sè come una rivelazione e quindi come una verità assoluta. In tal senso ogni civiltà mondiale assurge addirittura a un valore metapolitico, sulla base di una concezione trascendente ed acquista un tenore religioso. Si è accennato poco fa al nesso che intercede tra il fenomeno dell'imperialismo e quello delle grandi « religioni mondiali », talvolta chiamate impropriamente « universali ». Il problema merita ben più ampio esame. Limitiamoci ad avvertire che MUSSOLINI ci ha confermato il senso religioso dello « Stato-Popolo » nella sua tendenza imperiale, allorchè ha detto: « Quando penso al destino dell' Italia, quando penso al destino di Roma, quando penso a tutte le nostre vicende storiche, io sono ricondotto a vedere in tutto questo svolgersi di eventi la mano infallibile della Provvidenza, il segno infallibile della Divinità ». E allorchè ha dichiarato: « Il Fascismo è un fenomeno religioso di vaste proporzioni storiche ed è il prodotto di una razza » (1).

Tale è il valore esoterico di ogni « civiltà mondiale » stabilita su un fondamento etico, su un elemento tradizionale, su una considerazione trascendente. Un simile valore, l'interpretazione razionalista, che vuol ridurre a un sistema di concetti « puri » ogni manifestazione dello spirito, non riuscirà mai ad afferrare.

La lotta tra le varie civiltà mondiali prorompe da quelle invincibili ripugnanze e insuperabili incomprensioni che il

(1) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 170.

fattore della razza, per quanto più o meno definito o definibile, ma per altro storicamente irrefutabile nella sua realtà, suscita tra le grandi masse umane e svolge spesso nell'aspetto delle guerre di religione. Misteriose barriere sembra che la natura abbia eretto contro la possibilità di ridurre tutto il genere umano ad una sola unità di vita. Assai espressivo in proposito è il mito biblico della « Torre di Babele ».

Ma, in verità, l'antitesi più profonda è quella che si apre tra il tipo di una « civiltà mondiale » e la pretesa a una « civiltà universale » facente richiamo solo al concetto dell'« umanità ». La « civiltà universale » nella sua proposizione cosmopolitica prescinde, virtualmente o espressamente negandola, dalla condizione di un'organizzazione politica particolare dei vari gruppi umani. La relativa dottrina postula un assetto delle cose elaborato in applicazione dell'obbiettivo avveniristico della « pace perpetua » sul dato del diritto individuale e rifiuta ogni principio superiore a questo, irrigidendosi in interpretazioni atomistiche. Le « civiltà mondiali » che sono, per contro, qualificate da un tenore spiritualista, tale tenore nelle loro reciproche contraddizioni e divergenze confermano. E pertanto hanno carattere « positivo ». Mentre la civiltà, universale, si deve considerare una « civiltà negativa » o, più propriamente, una « negazione di civiltà », a causa del suo contenuto « babelico ». Essa implica la condanna di ogni principio tradizionale e trascendente ed ha carattere « anormale e deviato », come si esprime GUÉNON (1). Tale è nella sua ultima posizione appunto la cosidetta « civiltà moderna » elaborata dall'interpretazione « occidentale » della civiltà europea.

123. Lo svolgimento del sistema individualista nell'interpretazione « occidentale » culminò nella costituzione della « Società delle Nazioni » o « Lega delle Nazioni », sulla base dei trattati di pace che chiusero la guerra mondiale, con un programma universale. L'istituto della S. d. N. avrebbe do-

(1) E. GUÉNON, *La crise du monde moderne*, 1935.

vuto organizzare l'inorganizzabile. Avrebbe dovuto, cioè, fissare i termini per l'attuazione della civiltà negativa nel mondo, elevando il concetto della « pace » a principio fondamentale dell'ordine giuridico internazionale.

Agli effetti pratici, peraltro, si procurò dai fondatori della Lega di osservare un compromesso tra il principio della « sovranità dell'uomo » e quello della « sovranità dello Stato », tenendosi a mezza strada fra la filosofia del diritto e il diritto positivo. La S. d. N. si presentò, infatti, come una « società di Stati », teoricamente organizzati secondo i principi dell'ordine individualista (« costituzione libera ») e considerati pari in diritto, allo scopo di garantirsi la rispettiva sovranità giuridica, secondo la formula della « sicurezza collettiva », mercè la tutela dell'« indipendenza politica » e dell'« integrità territoriale » rispettiva. In tali termini è evidente che negli Stati veniva presa in considerazione, non la nazione, cioè il Popolo, ma il potere politico e il complesso degli organi di governo, secondo il profilo formale del diritto internazionale ufficiale. Ed evidente è altresì che si assumeva a presupposto definitivo dell'ordine mondiale degli Stati quel determinato assetto territoriale che era risultato dalla vittoria dell'« Intesa » sulle potenze germaniche.

Intanto parecchie potenze mondiali (U. S. A., Germania, Giappone) o non hanno mai fatto parte della Lega o hanno cessato di farne parte. La S. d. N. non ha mai dichiarato la propria opinione in merito alla propria natura giuridica. L'esperienza che si è fatta dal 1919 in poi, ha dimostrato, che « l'areopago ginevrino è il premio di assicurazione delle nazioni ricche contro le nazioni proletarie » (1). Tale istituto si è ridotto al tentativo statico e antistorico di confermare per sempre un determinato rapporto di potenza che in un determinato momento si era venuto a stabilire sulla faccia della terra; nel qual modo la S. d. N. si è posta come un « sindacato dei vincitori » e in ispecie l'organo dell'imperialismo plutocratico della Francia e, soprattutto, dell'Inghilterra.

---

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*. III, pag. 226

Si capisce, pertanto, che l'ideologia societaria, largamente propagandata da Ginevra, non ha potuto affatto arginare, per il suo assoluto difetto di motivi spirituali, ma ha anzi favorito, il corso dei motivi catastrofici. Per l'appunto questi sono stati parallelamente riassunti dalla *Terza internazionale;* accolti nelle premesse della prima costituzione sovietica dell'U. R. S. S. e appoggiati praticamente dai mezzi di quel *Comintern* il quale operava ed opera senza tregua nel settore interno dei varî Stati col programma del comunismo anarchico universale. L'ammissione della Russia sovietica nella S. d. N., posteriormente, è stata consentita dalla Lega, senza implicare, come ebbe a farne espressa riserva il delegato Litvinof, alcuna rinuncia al suo principio costituzionale da parte dell'U. R. S. S.

La linea di condotta del Fascismo verso la S. d. N. è stata tracciata in più occasioni da MUSSOLINI. Tra l'altro EGLI ha detto: « Il Fascismo non crede alla vitalità dei principî che ispirano la cosidetta Società delle Nazioni. In questa società le nazioni non sono affatto su un piede di uguaglianza. È una specie di Santa Alleanza delle nazioni plutocratiche del gruppo franco-anglo sassone, per garentirsi lo sfruttamento della massima parte del mondo » (1). Finalmente il giorno 11 Dicembre 1937 l'Italia fascista ha dichiarato di recedere dalla S. d. N., ai lavori della quale, per altro, da tempo non partecipava più.

Per contro, di fronte alla ideologia negativa societaria, l'idea imperiale è dichiarata dalla dottrina fascista, come il piano evolutivo ed espansivo di un principio positivo di organizzazione gerarchica tra quegli Stati che volontariamente si associano in un programma comune, per attuare le aspirazioni spirituali e le esigenze sociali dei rispettivi Popoli nel quadro di una nuova interpretazione del mondo.

Coloro che con eccessiva superficialità trattano l'argomento dell'« universalità fascista » devono ben avvertire che il Fascismo non accede per nulla all'« universalismo astratto »

(1) *Scritti e Discorsi* V, pag. 148.

del cosìdetto pensiero moderno e che il significato proprio dell'universalità fascista è quello che prorompe dall'idea dell'Impero. Per contro gli empirici dell'imperialismo coloniale devono tener presente la parola di MUSSOLINI: « Intendo l'onore delle nazioni nel contributo che hanno dato alla cultura dell'umanità » (1).

124. Il Fascismo esclude ogni « universalità astratta », perchè nega la possibilità di ogni soluzione assoluta e definitiva di un preteso « problema mondiale » dell'ordine morale e giuridico. Esso esclude che tale soluzione possa avvenire nel quadro della pace eterna, in aderenza alla propria concezione dinamica della vita. E sopratutto nega che un qualsiasi ordine possa avere per soggetto l'individuo, titolare del « diritto mondiale », come lo intendono gli estre- misti dell'internazionalismo.

Ciò non significa, tuttavia, che il Fascismo ripudii il programma di una collaborazione fra più Popoli; pur ritenendo che un qualsiasi ordine supernazionale concreto, in una zona più o meno vasta dell'umanità, non possa sorgere se non sulla base dell'individualità di ciascun Popolo e per esercizio delle attitudini spirituali che si forgiano nella azione politica attraverso la disciplina dei singoli verso il proprio Stato. Ritiene, quindi, contro la pregiudiziale nazionalista della « razza », che qualunque « civiltà mondiale » sia il risultato di contributi provenienti da più nazioni diverse ed affini, quali si esprimono nel pratico travaglio di ciascun Popolo per la rispettiva esistenza politica, sotto la spinta inevitabile a completare la propria personalità. In conclusione, l'assetto di una civiltà mondiale, sotto l'aspetto politico e giuridico, ha per la dottrina fascista struttura federativa, così come carattere federalista ebbe il sistema romano dell'Impero.

Soltanto, il concetto federale è oggi assunto dalla dottrina fascista con più vasti e organici criteri. Il Fascismo, infatti, ritiene che il presupposto di qualunque organizzazione com-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 91, in nota.

plessa di Stati non possa essere il semplice concetto della « sovranità giuridica », per il quale si tien conto appena dell'indipendenza politica e della integrità territoriale. Bensì debba essere quello della « sovranità reale » per il quale ciascuno Stato viene preso in considerazione nel suo contenuto sociale, cioè nelle esigenze morali e materiali di vita del suo Popolo, secondo il principio dell'autarchia (1). Vero è che, come nega l'uguaglianza degli individui, così il Fascismo nega l'uguaglianza delle nazioni e afferma che la « federazione civile » deve assumere un assetto gerarchico in rapporto alla diversa attitudine alla vocazione imperiale che presenta ciascuno dei suoi componenti. Questo però non può escludere, e non deve escludere, che il vincolo federale debba assicurare gli obbiettivi specifici di ciascun Popolo federato, col valore di un'autonomia adeguata a quella più vasta coscienza della propria identità nazionale che hanno raggiunto le nazioni moderne. In tal senso il vincolo federale può concludere anche a una « poliarchia direttiva », che sarebbe l'organo centrale dell'auspicata « etnarchia » dei tempi nuovi, costituita su di un fondamento spirituale.

Il progetto del « Patto a quattro » lanciato da MUSSOLINI nel 1932 non va ritenuto un semplice espediente diplomatico. In esso si rispecchia quell'idea dell'Europa la quale viene risorgendo faticosamente nello spirito degli statisti e dei Popoli, dopo le malversazioni dell'imperialismo empirico e lo sconquasso della grande guerra. Invero l'Europa non è un concetto geografico, ma è un'idea di valore morale, o non è nulla affatto. Anche dai settori più illuminati della democrazia si è levata qualche voce, come quella di A. BRIAND, evocatrice e suscitatrice di una coscienza europea. La stessa Società delle Nazioni, ad onta della sua pregiudiziale universalista, ha dovuto rendere omaggio, almeno in linea obliqua a questa idea, più concreta e tangibile, dell'Europa, ammettendo la compatibilità col proprio statuto di « intese regionali », aperte e plurime, fra gli Stati che le appartengono in vista di comuni

(1) Cfr. n. 220.

obbiettivi. Precisamente MUSSOLINI ha dichiarato di ritenere che « l'Europa può ancora tentare di riprendere il timone della civiltà universale se trova un *minimum* di unità politica » (1).

La civiltà nuova annunciata dal Fascismo è peraltro una « civiltà positiva », nel senso più alto della parola. Nella sua concretezza essa ha il significato, appunto, di un'idea tendenzialmente europea. E cioè di un'idea per la quale la civiltà europea ricupera il senso della sua tradizione, e con esso quello del suo avvenire. E pertanto ha il significato di un'idea la quale non può essere definita se non riferendola all'idea di Roma. Da questa, infatti, discende l'unica tradizione comune alle genti di questa parte della terra. In tale tradizione soltanto, interpretata nei termini nazionali e popolari della nuova etica civile, è possibile trovare il punto di riferimento per le diverse nazioni del nostro continente, travagliato dalla più straziante anarchia sotto l'illusione nefasta di arrivare a un « ordine mondiale ». Solo per la virtù della tradizione di Roma è possibile controbattere, con una volontà di vita ardua ed eroica, l'azione dissolvente esercitata dal bolscevismo nei termini di una dottrina che possiede tutta la tremenda forza suggestiva della negazione.

Oggi, l'idea dell'Europa si pone dunque come idea imperiale, in una seconda rinnovazione dell'idea di Roma, per la quale la prima ritorna al suo indiscutibile presupposto « mediterraneo » contro le deviazioni « occidentaliste » dei tre ultimi secoli.

« È destino » — ha detto MUSSOLINI fin dal 1921 — « che Roma torni ad essere la città direttrice della civiltà in tutto l'occidente d'Europa. Innalziamo la bandiera dell'Impero, del nostro imperialismo che non dev'essere confuso con altri » (2). E per vero, il valore eterno di Roma, come ammetteva JHERING, è quello di aver sempre superato le angustie dei nazionalismi in un piano mondiale, sotto la spinta di un

(1) *Scritti e Discorsi*. VIII, pag. 265.
(2) *Ibid.*, II, pag. 149.

sentimento che porta l'uomo a riconoscere lo sviluppo della propria personalità nello svolgimento dello Stato. « Ordine, misura e saggezza » sono gli attributi del genio di Roma, che si riflettono nel sereno equilibrio del Popolo italiano, alieno dalle infatuazioni razziali, così come dall'idealismo pazzo e distruttore e dall'arido empirismo di altri Popoli.

La gesta imperiale europea è stata iniziata dall'Italia fascista, non con le operazioni militari compiute nell'Africa Orientale, per crearsi un Impero coloniale, ma con la ferma resistenza che essa ha opposto alle misure che le vennero inflitte dalla Società delle Nazioni in nome di una concezione negativa del mondo. Tale gesta si prosegue nelle situazioni di riscossa nazionale e popolare che sono ormai aperte nelle diverse contrade dell'Europa e tendono ad imprimere alla civiltà europea uno sviluppo antibolscevico e, di ragione quindi, anche antiliberale e antidemocratico.

Perciò MUSSOLINI ha voluto affermare: « La tradizione romana è un'idea di forza ». E ha potuto riconoscere: « Il colle del Campidoglio, dopo il Golgota, è certamente il più sacro fra le genti del mondo civile ». Nel discorso alla Camera per il decennale della rivoluzione, Egli aveva proclamato: « In questo mondo oscuro, tormentato e già vacillante, la salvezza non può venire che dalla verità di Roma e da Roma verrà » (1).

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 140.

CAPITOLO VI.

Il contenuto dello Stato.

Sezione Prima.

Il bene comune.

§ XXIV. — Definizione del bene comune.

125. Sotto l'argomento del « contenuto » dello Stato è in realtà il problema del fine dello Stato che si viene a trattare. E per vero, nel concetto della dottrina fascista lo Stato non ha altro obbiettivo che l'attuazione di sè medesimo; vale a dire la realizzazione del suo stesso contenuto. Tale contenuto, come si è già più volte accennato, è il « bene comune ».

Nell'ordine scientifico uno dei primi risultati delle rivoluzioni nazionali e popolari è quello, dunque, di riproporre allo studio l'argomento del « bene comune »; sul quale si era esercitato il pensiero della civiltà mediterranea da Aristotele a S. Tommaso. Di tale argomento le dottrine individualiste avevano smarrito la nozione, parafrasandone il senso in quello dell'« interesse generale » o « interesse collettivo ». Si può ben dire che il concetto del bene comune è centrale per la nuova scienza dello Stato, quanto quello del concetto di Stato quale unità etico-organica, cioè quale « Stato-Popolo ».

In prima linea il concetto del bene comune ha la virtù di determinare la mèta della stessa attività scientifica nell'ordine delle scienze morali. Per l'appunto, esso trasferisce lo scopo di questa attività oltre il semplice risultato della conoscenza fino all'obbiettivo della « utilità » e ciò attraverso giudizi di valore che investono l'applicazione delle nozioni

elaborate nella sede della teoria. Contro la comune opinione si deve, infatti, ritenere che lo studio della applicazione delle conoscenze, cioè la parte applicata nelle singole discipline sociali, faccia corpo in modo inscindibile colla parte teoretica di ciascuna disciplina, della quale viene a convalidare i risultati e della quale rappresenta lo stadio superiore.

Ad esempio, i risultati dell'economia cosidetta « pura » sono del tutto sterili se non vengono riferiti all'economia « sociale » e cioè all'economia quale si realizza in un dato periodo e in un dato ambiente. Lo stesso vuol dirsi a proposito del cosidetto « diritto puro », per il quale PICARD (1), vorrebbe intendere l'« organismo delle nozioni e delle regole che si trovano costanti e inalterabili nello spazio e nel tempo ». Ammesso che i concetti puri del diritto, « ossatura di qualunque sistema positivo », possano stabilirsi in qualcuno di più che non nei tre di soggetto, oggetto e rapporto, resta a dimostrare quale rilievo essi possano avere se non vengono apprezzati in riferimento a un ordinamento giuridico determinato.

Occorre tener conto della natura unitaria e totalitaria che, come dimostreremo, è propria del bene comune e alla stregua della quale soltanto sono effettuabili dalla scienza giudizi di valore. Per ciò, la scienza o dottrina dello Stato, nella sua nuova concezione, assume il primo posto nella gerarchia delle discipline morali. Tra queste la scienza, o dottrina, dello Stato è quella che considera il supremo risultato dello svolgimento della personalità umana nel processo politico fino alla stratosfera dell'Impero come idea, ed è quella che propone a sè stessa come precipuo argomento di studio quello del « bene comune ».

126. Il tema che qui implicitamente consideriamo è proprio il tema del « rapporto fra lo Stato e l'individuo », rapporto di cui non è possibile darsi una qualsiasi ragione se non si ritiene che lo Stato e l'individuo rappresentino due soggetti distinti secondo la già esaminata posizione dualista del pen-

---

(1) *Le droit pur*, 1914, pag. 6.

siero nuovo. Le tesi avanzate quanto a una pretesa sofistica identificazione dell'individuo con lo Stato, sia pure attraverso l'artificio della « corporazione », non sono che la conferma della prevalente posizione monista del « pensiero moderno ».

Inoltre, deve intendersi che il bene comune è anzitutto un « bene spirituale ». Ed appunto la causa per la quale il problema non venne rettamente impostato dal pensiero individualista risiede nella versione « naturalista », cioè egoistica e utilitaria, che questo pensiero dette ad ogni concetto di bene, di felicità, di utilità e di interesse. Per essere esatti si deve ammettere che la rivoluzione individualista ebbe il merito di rivendicare, di fronte all'egoismo dei corpi particolari, che tanta importanza avevano raggiunto nel medioevo, il concetto di un « interesse generale » e di radicarlo nella coscienza dei Popoli moderni. Però la scienza del secolo scorso non seppe riconoscere la natura di questo interesse generale; nè, quindi, col distinguerlo dagli interessi individuali, seppe fondare un'etica sufficiente a sostenere il sistema.

Per i « legisti filosofi » durante la fase dell'« ordine individualista » il bene si presentò nell'idea della « giustizia ». Essa fu intesa da MONTESQUIEU come « libertà » e da ROUSSEAU come « libertà ed uguaglianza ». In tal modo si riduceva l'idea del « bene » all'« individuale »; con coscienza più o meno chiara del risultato, e con manifeste contraddizioni. Tra l'altro, in uno dei più famosi passi del suo *Contrat Social*, il secondo pensatore aveva avvertito che l'accordo di tutti gli interessi si forma in opposizione a quello di ciascuno ». Egli aggiungeva anzi: « Se non vi fossero interessi diversi, appena si potrebbe accertare l'esistenza di un interesse comune; che non troverebbe mai ostacoli; tutto andrebbe da sè e la politica cesserebbe di essere un'arte » (1). Senonchè, la nozione del diritto venendo legata a quella di una giustizia astratta e con essa essendo andata confusa in un'interpretazione atomista e materialista, accadde che il bene della società fosse compreso solo come attuazione del diritto dei singoli

(1) *Contrat Social*, II, 3.

consociati. In tale posizione versano tuttavia le interpretazioni giuridiche dello Stato nelle loro varianti.

Dagli economisti, a cominciare coi « fisiocrati », si accentuò l'aspetto dell'interesse come bene materiale e si presentò il bene generale come la somma dei beni particolari. MERCIER DE LA RIVIÈRE asserì che è « dell'essenza dell'ordine che l'interesse particolare di un solo non possa mai essere separato dall'interesse comune di tutti ». Il quale concetto venne espresso da altri, e sopratutto dagli « utilitaristi » inglesi, nella formula che il bene generale non sia altro che il risultato dell'azione svolta da ciascun singolo in vista del proprio interesse particolare. Appunto BENTHAM riuscì addirittura a trasferire nel diritto costituzionale il principio del bene individuale colla formula della « massima felicità del massimo numero ». Toccò poi al francese BASTIAT decantare la spontanea armonia che, in modo inevitabile, risulterebbe per la coincidenza fra il bene comune e il bene individuale.

127. La formula della identità dell'interesse, o bene comune, con la somma degli interessi, o beni individuali, o, almeno, con la somma degli interessi del « maggior numero » corrispondente alla concezione del Popolo come somma, acquistò un valore dogmatico nel programma politico della democrazia individualista, in quanto nella sovranità popolare essa vide e vede appunto la sovranità del maggior numero.

Eppure la formula è falsa; non solo perchè non tiene conto degli « interessi illegittimi », che sono manifestamente contrari agli « interessi comuni »; ma perchè anche interessi individuali del tutto legittimi, come quello all'integrità della propria persona fisica o del proprio patrimonio, sono limitati dall'esigenza sociale della natura stessa dell'uomo e sono sacrificati da qualunque sistema militare e tributario, senza del quale non è nemmeno pensabile l'organizzazione positiva di una società umana.

Ma vi è di più. Il bene comune non solo non coincide sempre con quello individuale, ma può trovarsi in opposizione ad esso

e chiederne il sacrificio. Esso ha natura « diversa », come vedremo tra poco, da quella del bene individuale.

Nelle ultime sue indagini la scienza sociologica, preoccupata dell'aspetto « collettivo » dei problemi, così trascurato dalle scienze del diritto e dell'economia nel loro indirizzo razionalista, convenne nell'ammettere la necessità di rettificare la nozione troppo ottimista per la quale il bene comune andrebbe inteso quale armonica somma dei beni individuali.

Senonchè, tutta l'indagine sociologica, come si è rilevato nella parte introduttiva, risulta viziata a causa della indeterminatezza in cui essa assume il concetto di « società » e il fenomeno della « socialità ». Troppo spesso essa ebbe presente, come equivalente al concetto di « società », il concetto di « collettività », secondo la proiezione astratta, atomista, del pensiero moderno. Ciò non di meno, alcuni sociologi accennarono alla possibilità di considerare il bene comune come una « media » dei beni individuali; oppure come il risultato di una valutazione di « serie »; per il che si proponevano di tener conto non solo degli interessi « in atto », ma anche degli interessi « in *fieri* ».

Spetta a V. PARETO il merito di un tentativo, diretto, con metodo positivista, cioè « logico-sperimentale », a distinguere fra le due posizioni del bene che ci preoccupano. Per l'appunto nel *Trattato di sociologia generale* (1) egli cercò di determinare il carattere della « utilità sociale »; sotto la quale dizione intendeva ripresentare il millenario problema del bene comune o interesse generale o utilità pubblica o utilità generale che dir si voglia. E credette di poterlo fare rilevando il contrasto fra le utilità « individuali » e le utilità « sociali » e stabilendo la necessità di distinguere tra « l'utile **di** una collettività » e l'« utile **per** una collettività ». Ad esempio, considerando l'aumento della popolazione, egli rilevò che « se si pone mente all'utilità della collettività, principalmente per la sua potenza militare e politica, gioverà spingere la popolazione sino al limite assai elevato oltre al quale

(1) Vol. II, pag. 503 e segg.

la nazione s'impoverirebbe e la razza decadrebbe. Ma se volgiamo la mente all'utile massimo per la collettività troveremo un limite molto più basso. Vi sarà da ricercare in quali proporzioni le diverse classi sociali godono di tale aumento di potenza militare e politica e in quale diversa proporzione la comprano coi propri sacrifici ».

Nella terminologia dell'illustre sociologo l'utilità della collettività sarebbe l'utilità propria della collettività « come unità a sè stante », mentre l'utilità per la collettività sarebbe l'utilità della collettività come somma dei suoi componenti, vale a dire sotto il profilo delle utilità individuali.

Senonchè, il Pareto non ha spinto il suo esame fino a determinare le condizioni caratteristiche dell'una utilità di fronte all'altra. Ed anzi, nemmeno è riuscito a stabilire a quali condizioni una determinata « collettività » può presentarsi « come unità »; vale a dire come titolare autonoma di una « propria utilità », cioè di una utilità distinta da quella dei singoli che ne fanno parte.

128. Al solito manca su questo argomento della « socialità » e sul concetto di « società », come su tanti altri delle scienze morali, ogni precisione di terminologia. Per designare il fenomeno genericamente indicato come « socialità » si parla di «gruppi», di «associazioni», di «collettività», nonchè di «comunità » e di « società ». Però lo stesso vocabolo « collettività » esprime etimologicamente un gruppo fluido, privo di carattere organico, una nebulosa di atomi. E allorquando si propone il quesito di definire l'idea del bene comune, occorre, manifestamente, considerare l'ipotesi rispetto a una formazione organizzata, a un *quid* concreto, non già a una semplice *multitudo*, se si vuol ottenere una qualche determinazione del contenuto.

In tal senso va detto che il problema del bene comune si pone solo rispetto a quei gruppi di uomini che per il loro valore organico, e quindi stabile, meritano il nome di « società particolari », e che in tal senso intendiamo contrapporre alla collettività inorganica o « società generale » (1).

(1) Cfr. n. 32.

Ma l'argomento vuol essere approfondito ancora di più per rilevare una distinzione tra i varî tipi delle società particolari, avvertendo che il nome stesso di società ha riferimento al concetto politico, o quanto meno al concetto militare, sul quale quello politico si svolge. Infatti come già si è detto al n. 40, la parola « società » deriva da *socius* ed implica la presenza di un *hostis*. Vale a dire designa un gruppo umano organizzato, in quanto esso è costituito sulla base di un nesso permanente di solidarietà che astringe l'uno componente all'altro in una regola comune di vita, dettata, anzitutto, dalla necessità della comune difesa e della comune espansione.

Ma la società costituita in vista della difesa e dell'espansione è tipicamente la « società politica » cioè lo Stato; o, quanto meno, una delle forme prestatali che abbiamo indicato nella parte introduttiva (1), in quanto soltanto questi gruppi, organizzati politicamente nel caso dello Stato, organizzati istintivamente nel caso delle società prestatali, hanno carattere « necessario », rispetto al singolo e si presentano come « società necessarie ».

S'intende per « società necessaria » quella senza la quale non è possibile lo svolgimento della personalità umana. Il che ha voluto esprimere Aristotele dicendo: « Colui che non è capace di vivere in società o non ne sente il bisogno, o è una bestia o un Dio » (2).

Di fronte alle società necessarie, meglio ancora indicabili col nome di « comunità », si segnalano dalla maggior parte degli scrittori le società « volontarie », le quali sorgerebbero dal « contratto », cioè dalla determinazione delle singole volontà nel seno delle società necessarie. Esse più propriamente meriterebbero il nome di « società ». È grave peraltro l'errore nel quale cadono quasi sempre gli studiosi dei fenomeni di socialità di concepire tutte le formazioni collettive come soggette ad una medesima regola di organizzazione, quasi che ciascuna di esse riproducesse, appena in dimensioni

(1) Cfr. n. 35.
(2) *Politica*, 1, 1. 1.

maggiori, le linee e i caratteri di quella della quale si considerasse l'ingrandimento.

L'errore, che è poi quello di tutte le teorie contrattualiste, vecchie e nuove, è grave; perchè tra l'uno e l'altro tipo di formazione collettiva intercede una diversità di natura e non semplicemente di struttura. E certo rispetto alle società volontarie non è proponibile il problema del bene comune come alcunchè di distinto dal bene individuale. Queste società si reggono in virtù della volontà soggettivamente determinata dei singoli che le costituiscono. Per contro, le società necessarie o comunità, hanno quali componenti soggetti individuali legati da una continuità di vita e prescindono dalla volontaria adesione dei singoli partecipanti. Queste « società necessarie », o « comunità », possono ben paragonarsi all'albero le cui foglie si rinnovano ad ogni stagione e ognuna delle quali cessa di avere un significato appena viene staccata dal ramo, mentre quando aderisce all'albero ha solo il valore di un elemento indifferenziato e inidentificabile del fogliame. La legge di esse è il dovere se per le altre può essere l'interesse dei consociati.

129. Ciò premesso, occorre dichiarare che lo Stato è l'unica società necessaria, perfetta ed è quindi la « comunità » per eccellenza. Diciamo « società perfetta », non perchè sia esente da ogni imperfezione e da ogni vizio, ma perchè è l'unica società « compiuta », cioè l'unica la quale possegga i mezzi per bastare a se stessa, almeno nel senso relativo nel quale la sufficienza può ottenersi nelle cose umane, vale a dire, non solo necessaria, ma sufficiente allo svolgimento della personalità umana. Anche la « Chiesa » si pone come società perfetta, ma in riferimento allo scopo ultraterreno della felicità eterna, che si sottrae all'ambito della dottrina dello Stato.

La pretesa « società mondiale », auspicata dagli internazionalisti radicali, che deprecano lo Stato come un'augusta e mortificatrice società particolare, dovrebbe peraltro concretarsi anch'essa in un'organizzazione positiva, per risul-

tare accertabile quale soggetto autonomo. Ma siffatta ipotesi di uno « Stato mondiale » è fuori di ogni esperienza storica, se anche l'aspirazione ad esso sia una situazione frequente dello spirito, e rientri tra i motivi della tendenza all'Impero. Il quale, peraltro, come « etnarchia », non potrà mai, a sua volta, ordinarsi e intendersi nel tipo di uno Stato semplicemente ingrandito, ma dovrà rispondere a proprie esigenze di assetto e di carattere.

Dunque, la ricerca che si era proposta il Pareto avrebbe dovuto essere decisa alla stregua di quella identificazione della società politica (Stato), in quanto comunità particolare, che è l'oggetto della nuova dottrina dello Stato. A tale conclusione egli non poteva arrivare però col suo metodo. È rispetto allo Stato, soltanto, che di un problema del bene comune si può trattare; perchè il singolo individuo non sta nello Stato, se non come una componente del Popolo, che è l'unico soggetto dello Stato. Per contro, il problema del bene comune, quale entità a sè stante, non può proporsi rispetto alle società volontarie; perchè in queste l'individuo non viene in rapporto se non con altri singoli individui, entrati come lui a parità nella società stessa. Ciò vale a dire che soltanto rispetto allo Stato, in quanto Popolo, è pensabile un rapporto fra l'individuo e un qualche cosa che non può ridursi all'individuale e che perciò assume il valore di un « trascendente », mentre in tutte le altre ipotesi di collettività intrastatali i rapporti restano sempre tra l'individuo e l'individuo, tra l'uno e l'altro singolo.

Per l'appunto, il problema della distinzione tra il bene comune e il bene individuale riassume il problema del rapporto tra lo Stato e l'individuo o, più precisamente, tra la personalità morale dello Stato e la personalità morale dell'uomo, in quanto tale rapporto assurge alla dignità del problema spirituale per eccellenza. Dalla concezione ontologica del pensiero nuovo, infatti, tale rapporto risulta definito non in una posizione di equivalenza, di parità o di uguaglianza; bensì in quella della subordinazione. In tal modo il rapporto fra l'individuo e lo Stato assume un valore etico; mentre il rap-

porto tra i singoli individui, così come è concepito da ogni morale individualista, si risolve sempre in una prospettiva di commutatività e di corrispettività, cioè in un interesse riflesso del soggetto operante.

§ XXV. — L'unità trascendente.

130. Non sono da dissimulare le gravissime difficoltà che si oppongono alla determinazione del concetto di « bene comune », anche quando si sia ammesso che tale determinazione debba essere compiuta riferendo il concetto del bene comune al soggetto Stato, identificato col « Popolo », giusta la nostra dottrina.

Si può bene riconoscere col Pareto che sul terreno della logica sperimentale non si arriva a stabilire la consistenza di quello che egli indicava come il « massimo utile di una collettività ». Per spianare la via a qualche conclusione positiva cominciamo a dire che, come ha osservato il Renard (1), non si può confondere il bene comune col bene individuale, riducendo il valore del primo a un rapporto matematico del secondo, sia di somma, sia di media. Nemmeno si può ridurlo a un rapporto dinamico, secondo il concetto dell'equilibrio meccanico. Il bene comune, come bene dello Stato-Popolo, differisce dal bene individuale non soltanto sotto il punto di vista « quantitativo », ma anche, e sopratutto, sotto il punto di vista « qualitativo ». Sull'argomento non ha alcun peso la idiotissima legge del numero.

Il bene comune, nel suo contenuto, è un « sistema di beni » e perciò l'elemento decisivo è dato dal « nesso » o « legame ». Non può ridursi a una somma, più che non possa ridursi a una media dei suoi componenti materiali.

Si possono indicare tre caratteri specifici del bene comune: la continuità, la complessità, l'unità:

131. a) *La continuità*. Il bene comune riflette un *corpus perenne*, che è il Popolo, serie delle generazioni, mentre il bene

(1) G. Renard, *La théorie de l'institution*, 1930, pag. 16.

dell'individuo si esaurisce con la breve vita di lui. Soltanto attraverso lo Stato si determinano gli « interessi permanenti », che sono poi gli « interessi tipici » degli uomini. È, difatti, lo Stato che epura ogni posizione d'interesse umano da quel tanto di accidentale e di contradditorio che dipende appunto dalla circostanza della sua appartenenza a un singolo. È lo Stato che concreta l'interesse generale, come espressione costante e perenne delle aspirazioni e delle esigenze di un gruppo umano.

Nessuna civiltà è possibile se non come risultato di un'impresa storica, cioè di un'organizzazione perdurante nel tempo. E per questo occorre che gli elementi elaborati dalle esperienze del passato possano essere acquisiti a beneficio delle iniziative che saranno tentate nell'avvenire. Donde la doppia necessità per ogni Popolo, in ciascun momento della sua storia, di « custodire la tradizione » e di « elaborare il divenire sociale ». L'uno e l'altro argomento hanno titolo a una pari considerazione nel problema della vita di un Popolo. Insistiamo a questo punto, di preferenza, sull'argomento della tradizione, così radicalmente impugnato dal pensiero razionalista. Gli individui che compongono la società statale non vengono tutti colpiti dalla morte a un medesimo momento. Ne restano sempre alcuni superstiti, per trasmettere la fiaccola della vita ai nuovi e per assicurare così il legame fra ciò che fu e ciò che sarà. Fuori dello Stato un simile processo di continuità non è nemmeno pensabile. Senza lo Stato non si può ipotecare il futuro e non si può eliminare l'alea delle imprese umane che vogliono sopravvivere al loro autore.

L'aspetto della continuità è tanto meno avvertito dagli internazionalisti radicali. Costoro disprezzano la tradizione, perchè essa non avrebbe senso fuori dai ristretti orizzonti di un concreto e determinato aggregato di vita, orizzonti che costoro vogliono superare a ogni costo, col mortificante risultato di ricadere nell'individuale. Essi intendono esaltare il problema del bene nel principio di una solidarietà corrispettiva tra i singoli, principio che pretenderebbero di spingere fino a una pratica universale fra tutti gli uomini che abitano

la terra. « Uno per tutti, tutti per uno ». Ma nel quadro amorfo da essi escogitato, non è possibile concepire se non una « solidarietà contemporanea », cioè attuale, tra gli individui viventi in un dato momento; mentre appunto quello che viene reclamato dalle esigenze del progresso civile è l'adesione dei presenti ai passati e sopratutto ai futuri, con il risultato di una continuità.

La coscienza della solidarietà nel tempo si esprime con un sentimento di eccezionale potenza qual'è il « patriottismo ». Per contro la solidarietà nell'atto, tra individuo ed individuo, arriva tutt'al più alle tenui tonalità della filantropia. Essa si scioglie nell'« umanitarismo », falso derivato dell'« umanesimo » del Rinascimento, rammollito dal motivo di quella «morale laica » che fu promossa dal protestantesimo e che ha tanta parte nel *self-rightcousness* del carattere inglese e della corrispondente ipocrisia (1).

132. b) *La complessità.* Il Popolo non è solo un *corpus perenne*, ma altresì è un *corpus complexum*. Vale a dire, è la risultante di infinite posizioni di interesse, di utilità, di convenienza, di necessità, che sono altrettante specificazioni del concetto di « bene ». Le società umane sono eterogenee, come già si è rilevato. Anche ammesso che gli uomini abbiano una natura comune, bisogna riconoscere che questa natura presenta aspirazioni ed esigenze che variano dall'uno all'altro singolo; non solo ma mutano dall'uno all'altro giorno sul medesimo soggetto.

Poichè lo Stato-Popolo è il compendio di tutte le esigenze e di tutte le aspirazioni umane, il numero e il tipo delle quali si sottraggono ad ogni sforzo di analisi, ne consegue che requisiti del bene comune sono la « varietà » (nello spazio) e la « variabilità » (nel tempo); precisamente in quanto, pur essendo bene dello Stato, il bene comune, che è bene del « Popolo », non cessa di essere un « bene umano » e quindi di riprodurre i caratteri comuni alla natura dell'uomo.

---

(1) Cfr. n. 119.

È però da avvertire che nell'ambito del bene comune entrano tutti gli elementi del bene umano, astrattamente considerati, nessuno escluso; mentre, di regola, soltanto alcuni di questi elementi ricorrono in concreto rispetto ai singoli individui. In nessun caso la ricchezza di una personalità singola è però paragonabile a quella che si rinviene nel macrocosmo dello Stato; dove l'eterogeneità sociale si riduce all'unità, presentandosi, secondo la formula della Carta del Lavoro, come «unità morale, unità politica ed unità economica».

A sua volta la «variabilità» è una condizione che rileva assai più per un corpo perenne, come lo Stato, che non per un soggetto effimero, quale è l'individuo. Ha quindi grande importanza l'osservazione dell'andamento dei fenomeni sociali nel tempo che è argomento della scienza della «statistica». Da tale osservazione sul valore cronologico degli elementi del bene PARETO volle ricavare una teoria del «moto ondoso», la quale riprodurrebbe, in certo senso, l'intuizione del VICO sui corsi e ricorsi e negherebbe il progresso indefinito dell'ideologia razionalista. Ad onta, però, del metodo logico sperimentale, così raccomandato dall'illustre sociologo, la teoria del «moto ondoso» da lui proposta non ha un valore «positivo» più alto dell'intuizione vichiana.

Meno accuratamente ancora, il PARETO ha rilevato la frequente contraddizione che esiste tra le varie specie di utilità. E per vero, è proprio della natura umana che non tutti gli obbiettivi dell'esistenza possono essere raggiunti o anche solo perseguiti, senza la rinuncia, almeno temporanea, ad alcuno di essi. «L'utilità dell'oggi» — scrisse PARETO — «si oppone spesso a quella dei giorni venturi». Ma anche nel corso del medesimo giorno l'una utilità risulta spesso inconciliabile con l'altra. D'altra parte per assicurare il conseguimento di alcune utilità è necessario che altre utilità vengano raggiunte. Non è possibile un certo svolgimento tecnico senza un certo grado di ricchezza economica. E, reciprocamente, senza una certa attrezzatura di mezzi tecnici non si ottengono successi nella produzione.

La cosidetta legge d'« interdipendenza dei fenomeni sociali » e la cosidetta legge dell'« equilibrio sociale » sono state dedotte dalla constatata complessità delle condizioni nelle quali si svolge la vita di ogni società umana. Occorre, però, ripetere che è sforzo superiore alle risorse di ogni « metodo logico-sperimentale » quello di fissare i dati di soluzione dei relativi problemi. Per adottare un linguaggio matematico, questi si presentano come una « serie infinita di incognite ».

Il campo è dominato dalla virtù delle « azioni non-logiche », secondo la formula del PARETO, vale a dire in sommo grado dal fattore politico. A questo soltanto si appartiene la capacità di realizzare, al disopra di tutte le varietà e le variazioni, l'essenza unitaria del bene comune, che non può risolversi nei diritti e negli interessi dei singoli consociati. Si giunge a una conclusione soltanto attraverso la considerazione spiritualista della vita, per la quale si può vincere la superstizione che la vita individuale sia la base del tutto e si può assumere un qualche cosa, che è un « più che la vita », quale punto di riferimento dell'esperienza morale e quale obbiettivo dell'attività politica. Precisamente la politica ha raggiunto il suo valore di arte nell'intuizione del bene comune.

133. c) *L'unità*. La ragione di essere dello Stato, esplicantesi nel processo dell'attuazione di sè medesimo, è quella di ridurre all'unità la eterogeneità sociale, e di creare quindi quella vita superiore alla vita individuale che possiamo indicare come « vita nazionale », vale a dire come vita « sociale integrale », concepita e intesa nel senso cosciente di una « umanità nazionale ». Tale è il risultato di ogni possibile equilibrio, per il quale si realizza un bene che è « trascendente », rispetto al bene dei singoli, comunque questo si presenti definito o organizzato e che è « compiuto » in sè, vale a dire sufficiente a sè stesso, per quanto la compiutezza e la sufficienza sono conseguibili nella natura umana. Superfluo è avvertire che il « trascendente » non va scambiato col « soprannaturale ». Il primo è argomento della scienza dello Stato, il secondo della religione.

La triplice designazione espressa dal § 1° della Carta del Lavoro identifica nello Stato i tre supremi obbiettivi dell'attività pratica: la virtù, la potenza, la ricchezza, sebbene questi tre obbiettivi appartengano all'ordine dei mezzi e debbano trovare la loro conclusione nel risultato spirituale della civiltà. La regola ora enunciata fissa il valore « totalitario » del concetto di Stato per il nuovo spirito. Si è detto al n. 31 che da C. SCHMITT, trattando dell'era nuova come dell'era della « politica integrale », si è affermato che tutti i contributi delle singole scienze morali vanno sottoposti al riscontro del criterio politico. E da noi si è avvertito che, più propriamente, tale criterio va specificato in quello della « statalità ». Invero, parlando solo di « politica » e di « politicità », si avrebbe riguardo appena al dato della potenza di governo, secondo la comune accezione della politica; laddove a noi occorre tener conto della potenza del Popolo nel suo insieme. La nuova scienza dello Stato va ben oltre la scienza politica. Non vi è dubbio che lo Stato, per la nostra nuova scienza, contiene ben altri elementi oltre a quelli del « diritto » ed oltre anche a quelli della « politica »; i primi esaltati, i secondi tollerati dal pensiero individualista. E, per vero, noi dovremo valutare tutti questi elementi alla stregua di un concetto non solamente politico, ma « nazionale » e più propriamente « spirituale », dando un riferimento integrale a ciascuno di essi e quindi anche al fattore politico, giusta quanto risulta dai concetti di regime e di massa politica esaminati al capitolo II. Tale è la conseguenza della « totalitarietà » del contenuto dello Stato, affermato come « unità che emerge dall'eterogeneità dei suoi fattori ». L'attività economica dovrà quindi essere apprezzata in funzione dei risultati dell'attività politica. Ed entrambe dovranno essere stimate in rapporto all'esito dell'attività morale nel quadro dello Stato-Popolo suprema manifestazione concreta dello spirito.

134. Il bene comune è complesso; ma non è composito. I varî aspetti di esso non sono pensabili come altrettante « entità », separabili l'una dall'altra, e tanto meno determina-

bili in contrapposto l'una all'altra. Tale è l'errore nel quale cadono i « corporativisti puri » e in genere i « pluralisti » e i « federalisti », nel comune proposito di scindere l'unità dello Stato e di sezionarne la compagine, per utilizzarne i frammenti quali nuove cittadelle di asilo dell'individuo contro il potere dello Stato. Costoro dimenticano che, nel disegno della dottrina fascista, la morale politica e l'economia sono tre manifestazioni distinte ma inscindibili dello spirito. E che nel tipo unitario dello Stato, concepito dalla dottrina politico-nazionale, non possono ammettersi « interessi pubblici » che siano proprî a soggetti distinti dallo Stato e che si interpongano tra gli interessi dello Stato e quelli dei singoli, come un *tertium genus* di interessi, che spesso essi qualificano col nome, generico ed equivoco, di « interessi collettivi ». Essi suprattutto dimenticano che nel programma del Fascismo il sistema federale è la via per la ascesa all'Impero e non quella per la discesa al disotto dello Stato nazionale.

Si è molto parlato di « categorie professionali » e di « interessi di categoria » nella letteratura del nuovo diritto pubblico. Anzi, qualcuno ha pensato di fare di tali concetti, col sussidio della vecchia dogmatica giuridica, delle entità giuridicamente personificabili (persone giuridiche), aventi come organo, o come soggetto, le associazioni sindacali legalmente riconosciute e interposte fra lo Stato e il singolo quali portatrici di interessi « collettivi », sì, ma non « statali ». Il che sarebbe quanto dire non « nazionali », dato che per la dottrina fascista il Popolo, come nazione, si identifica collo Stato. E per vero, il § I della Carta del Lavoro dichiara, in modo categorico, che i fini dello Stato « trascendono quelli dei singoli **divisi** o **raggruppati** che lo compongono ». Dichiara, cioè, che di fronte agli interessi e ai fini dello Stato, tutti gli altri pretesi « interessi collettivi », cioè di « gruppi numerici », sono interessi e fini dei singoli, vale a dire interessi particolari e che non possono ammettersi interessi e fini intermedî fra questi e quelli dello Stato. Tutto ciò che è pubblico è statale. Soltanto lo Stato esprime quella « collettività organica »

rispetto alla quale si può porre il problema di un interesse distinto da quello dei singoli che lo compongono.

In verità, come l'indica la stessa parola, non deve intendersi che la « categoria » sia alcunchè di sostanziale; vale a dire alcunchè di diverso da una prospettiva, cioè da un punto di vista intellettualistico o da un concetto collettore, per il quale si considerano, a certi fini di ordine, le apparenze dei fenomeni nelle loro linee costanti e si traccia su queste linee una classificazione dei fenomeni a scopo di studio o, magari, come criterio di assetto politico e giuridico.

Possiamo quindi parlare, ad esempio, di una categoria di interessi dell'agricoltura, o dell'industria, o del commercio, ecc., anche in vista di un ordinamento positivo. E possiamo concepire una istituzione pubblica che limiti la sua attività secondo tale criterio di materia.

Gli interessi dell'agricoltura, dell'industria, del commercio, ecc., però non si possono confondere con quelli dei singoli agricoltori, industriali, commercianti, ecc., in atto, considerati sia isolatamente, sia associati in gruppi chiusi (monopolî), che si sciolgono negli interessi componenti. È chiaro che il diboscamento può essere un'operazione lucrativa per i diversi proprietari in un dato periodo; ma sarebbe esiziale per l'agricoltura nazionale, nonchè per gli eredi dei diboscatori. Gli interessi dell'agricoltura non sono quelli della somma degli agricoltori; nè tampoco quelli dei proprietari di boschi. Essi sono gli interessi degli agricoltori considerati in una serie infinita, cioè in un complesso di soggetti fungibili all'infinito. E poichè la serie infinita degli uomini è il « Popolo », deve dirsi che gli interessi delle categorie agricole in Italia sono gli interessi del « Popolo » italiano, per ciò che si attiene al settore dell'agricoltura.

Infatti, gli interessi dell'agricoltura, dell'industria, del commercio non possono assumersi nemmeno come una *quidditas* a sè stante, valutabile intrinsecamente, senza riguardo alcuno agli interessi delle altre branche della produzione e agli interessi generali di tutto il corpo politico e quindi senza riguardo al Popolo cui appartengono gli agricoltori,

gli industriali, i commercianti che li portano. Il settore dell'agricoltura non è considerabile e disciplinabile, indipendentemente dal settore dell'industria e del commercio, ovverosia dall'interesse del Popolo italiano in rapporto all'industria e al commercio. Tra l'altro, il problema del diboscamento non solo non può essere esaminato nei soli confronti dei proprietari di boschi, ma deve tener conto delle esigenze tecniche della agricoltura in genere (coltivazione dei fondi, regime delle acque, ecc.), e oltre a ciò dev'essere considerato in rapporto al problema delle risorse idriche, ad esempio, e quindi agli interessi dell'industria idroelettrica, ecc. A sua volta, poi, l'interesse della produzione non può essere apprezzato separatamente da quello della difesa nazionale e da quello di tutte le altre attività nelle direttive generali della vita comune. E soprattutto non può essere valutato indipendentemente dal risultato morale, cioè dal risultato del processo politico in cui lo Stato si realizza. Per ciò avverte il § II della Carta del Lavoro: « Il complesso della produzione è unitario dal punto di vista nazionale ».

Il carattere della complessità, proprio del bene comune, interessa molto l'argomento della attuazione dello Stato, cioè « i problemi dell'organizzazione », nel senso politico e in quello giuridico della parola. E dovremo fare richiamo ai concetti qui svolti in quella sede. Fermiamo ancora che dalla complessità del bene comune sorge l'esigenza di una « specializzazione funzionale » delle attività secondo il criterio della coordinazione; il quale criterio, peraltro, come a suo luogo si è visto (1), è un momento preliminare alla subordinazione, donde soltanto emerge il risultato unitario della compiutezza, attraverso il processo della integrazione della massa nello Stato.

Lo Stato fascista non opera affatto, come da qualcuno si vorrebbe pur sempre, quale « un organo dell'uguale autonomia dei suoi componenti » (2). Tanto meno opera quale

---

(1) Cfr. n. 40.
(2) G. Del Vecchio, *Saggi in orno allo Stato*, pag. 118.

organo dell'uguale autonomia delle categorie professionali. Nella sua estrinsecazione effettuale esso opera esclusivamente per se stesso, nell'obbiettivo della propria attuazione unitaria. Ha detto **Mussolini**: « Che cosa in questo momento io vedo dinanzi a me? La nazione. Vedo il Popolo, che non ha più le classi e le categorie dai confini insuperabili » (1).

135. In conclusione, possiamo dire che il bene comune nel suo valore « trascendente », che è quanto dire di superamento e di elevazione, si precisa nel risultato dell'unità. La quale è una posizione dello spirito. L'autore del *De regimine principum* (1, 2) aveva scritto: « *Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut ejus unitas conservaretur, quae dicitur pax, qua remota socialis vitae perit utilitas* ».

Nel senso statico l'unità ci appare come pace, vale a dire come « ordine »: *Unitas quod vocatur pax*. Nel senso dinamico essa invece ci appare come « potenza ». Così nel suo complesso assetto l'unità si rivela quale « civiltà ».

Indichiamo col nome di « civiltà » il risultato del « progresso » considerato rispetto alla società politica, cioè alla « città », nella sua manifestazione di ordine e di potenza. Il tema del progresso è fra i più dibattuti delle scienze morali e il concetto fu ritenuto un indice caratteristico dell'interpretazione occidentale della civiltà. Tuttavia da questa il progresso si apprezzò soltanto nei risultati della trasformazione della natura materiale da parte dell'uomo, indipendentemente da ogni coefficiente di forza spirituale, e quasi applicazione meccanica di una « legge universale ». Secondo **Proudhon**, « la civiltà generale avanza all'insaputa degli uomini di Stato e dei legislatori sotto il manto delle opposizioni, delle rivoluzioni, delle guerre » (2). Donde, tra l'altro, la deformazione del senso della storia, in quella infantile concezione che tutto ciò che viene dopo sia e debba essere di necessità migliore di tutto ciò che lo ha preceduto (« storicismo »). E il progresso si applicò in blocco a tutto il genere

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 253-254.
(2) Turgot, *collect. Daire*, II, pag. 598.

umano. TURGOT aveva scritto: « Il genere umano considerato fin dalle origini appare al filosofo un tutto immenso che ha come l'individuo, la sua infanzia e i suoi progressi ».

Da parte nostra, pur respingendo, come di ragione, l'ipotesi ottimista di un progresso costante e generale del genere umano, si deve ammettere che il passaggio dal più imperfetto al meno imperfetto è una aspirazione invincibile della natura umana, almeno per la razza europea, per la quale costituisce una « idea-forza ».

Col nome di « civiltà » intendiamo, però, precisare, secondo la ragione filologica della parola (da *civitas*), che del cosidetto progresso non si può tener conto se non rispetto a una collettività organizzata, cioè a una comunità. Tutti i fenomeni dei quali si occupano le scienze morali sono creazioni, non già dell'individuo isolato, ma della comunità. E per l'appunto nel loro grado superiore, cioè civile, sono creazioni della comunità politica, della « città » dello Stato. Non solo non è concepibile un progresso fuori dello Stato o contro lo Stato ma, attesa la condizione di « necessità sociale » nella quale versa l'uomo, ogni risultato di organizzazione, deve essere valutato rispetto alla specie e quindi rispetto allo Stato, anzi a uno Stato determinato fra gli altri. Inoltre, rispetto al singolo, astrattamente considerato, non è proponibile nemmeno la questione del « progresso ». La maggior parte degli uomini non è suscettibile di « progredire », neanche nel seno dei Popoli più civili. In ogni società permane un largo e pesante fondo di barbarie. Le inevitabili tendenze reattive di questo fondo barbarico sono quelle che insidiano i frutti della organizzazione civile. Esse esplodono nei momenti di crisi politica (anarchia) o si rivelano cronicamente col fenomeno della delinquenza.

Col che intendiamo dire per l'appunto che non si può parlare di una « civiltà universale ». La civiltà vuol essere intesa, come il tenore di quel tipo di esistenza che si concreta da parte di una nazione e quindi si attua in uno Stato determinato. E vuol essere apprezzata in rapporto a ciascun Popolo e a ogni periodo della esistenza di esso, senza escludere le

affinità e le analogie colle situazioni dei Popoli affini, perchè ciascun Popolo possiede la propria arte, la propria letteratura, la propria economia, il proprio diritto, ecc., come possiede il proprio Stato. Ogni Popolo, in una parola, è una unità civile, è « il soggetto di una civiltà ».

Ma oltre a ciò vogliamo affermare che all'« unità di civiltà » concludono non solo i coefficienti di indole materiale e intellettuale, ma anche e sopratutto quelli di indole sentimentale e morale. Per la coscienza delle nuove rivoluzioni, antica pitaliste e antiproletarie, ha preciso valore la circostanza dell'agire e del sacrificarsi in nome di qualche cosa che non sia più il singolo e che non consideri più nè l'istinto animale di vivere, nè l'utilità; cioè la circostanza di vivere una vita che trascende il fatto materiale del vivere. In termini siffatti si può ravvisare una vera e propria « morale civile » al culmine di quella intensità della coscienza unitaria donde emerge la realtà stessa dello Stato, trascendente la particolarità dei singoli che vivono in esso. E questa morale civile si manifesta come «potenza». La quale appunto, secondo si è espresso Mussolini, è la risultante di una coordinazione degli sforzi di tutti i cittadini « che si sentono al loro posto, ognuno pronto al suo dovere, e si svolge nel conato del proprio perfezionamento e della propria espansione ».

La potenza va intesa in senso spirituale, e specificamente in senso morale. La nazione più civile non è quella dove più abbondano le ricchezze e le armi o dove meglio fioriscono le scienze e le arti, sebbene anche questi siano mezzi di potenza. Bensì è quella in cui i cittadini, animati dal sentimento dello Stato, apprezzano di più la dignità di vivere per uno scopo estrinseco ai loro interessi e cedono alla passione di attuare il il bene comune. Cedono cioè alla passione, di attuare lo Stato, riconoscendo in questo obbiettivo la manifestazione più alta della propria personalità e la più feconda di benefici per la nazione. Tale fu il senso della civiltà per lo spirito romano che vide nello Stato, e non fuori dello Stato e tanto meno contro lo Stato, lo svolgimento della personalità dell'uomo. Tale è il senso della civiltà che il Fascismo restituisce al Po-

polo italiano colla sua concezione integrale dello Stato-Popolo. Se, come vedremo più tardi, la sostanza della sovranità, vale a dire il culmine del valore dello Stato, sta nell'autarchia, anzitutto quale capacità di autodeterminazione morale, è necessario riconoscere che questa attitudine è, prima di tutto, in funzione della disciplina del Popolo; vale a dire dell'intensità della coscienza per la quale lo Stato si pone come soggetto morale nello spirito dei cittadini.

Coloro i quali nel quadro della dottrina del fascismo vorrebbero distinguere tra l'argomento dell'uomo e quello dello Stato ricadono nell'errore centrale della posizione individualista, negando il valore spirituale dello Stato.

In conclusione, la civiltà è lo svolgimento dell'individuo nello Stato e dello Stato, cioè dell'organizzazione civile nel mondo col suo pieno contenuto morale, politico, economico. Essa può presentarsi come il *summum bonum* degli uomini nel suo valore espansivo di « unità ». Invero, il bisogno dell'unione è stato sempre il supremo tormento dell'uomo, scaturito nella solitudine dell'universo sconfinato. E se anche l'« unità universale » sembra vietata al genere umano su questa terra dalle condizioni stesse della natura, è però soltanto attraverso lo Stato e sulla base della disciplina civile, che si possono attingere gli orizzonti indefiniti, ma espansivi ed energetici dell'Impero, in un quadro di « civiltà mondiale » (1).

§ XXVI. — Stato e Chiesa.

136. Il bene comune, considerato dalla dottrina politico-nazionale, pur essendo per eccellenza un bene dello spirito, ed anzi un bene morale, è pur sempre un « bene temporale », cioè un bene terreno. Si è già detto che la trascendenza non va confusa col soprannaturale. Il problema dell'al di là, del soprannaturale, dell'eterno, la nostra dottrina lo riconosce di spettanza di un'altra società perfetta, del tutto *sui generis*, che si chiama la Chiesa e in genere delle « associazioni cultuali » trattandosi di confessioni diverse da quella cattolica.

(1) Cfr. nn. 121 e 122.

Però occorre distinguere in rapporti istituzionali fra lo Stato e le varie organizzazioni confessionali da quelli spirituali che avvincono alla religione la potenza.

Il Fascismo non si ritiene affatto agnostico rispetto al fenomeno della religiosità. MUSSOLINI ha dichiarato: « Lo Stato fascista non rimane indifferente di fronte al fatto religioso in genere e a quella particolare religione positiva che è il cattolicismo italiano. Lo Stato non ha una teologia, ma ha una morale. Nello Stato fascista la religione viene considerata come una delle manifestazioni più profonde dello spirito; non viene quindi soltanto rispettata, ma difesa e protetta. Lo Stato fascista non crea un suo Dio, così come volle fare ad un certo momento, nei deliri estremi della Convenzione, Robespierre; nè cerca vanamente di cancellarlo dagli animi come fa il bolscevismo; il Fascismo rispetta il Dio degli asceti, dei santi e degli eroi, e anche il Dio, così come è visto e pregato dal cuore ingenuo e primitivo del popolo » (1). Anche su questo argomento la posizione della dottrina fascista è del tutto originale. Infatti, il rapporto tra il fenomeno religioso e il fenomeno politico è stato molto diversamente apprezzato nel corso della civiltà europea e i più svariati ordinamenti positivi sono stati esperimentati nei secoli per disciplinarlo.

La « città classica » fu veramente un'entità perfetta e compiuta, nel senso più rigoroso della parola, sulla base di una religione cittadina o nazionale. Fu una comunità cultuale, cioè religiosa, oltre che una comunità politica. Anche per lo Stato romano lo *jus sacrorum* fu una parte dello *jus publicum*.

Si deve al Cristianesimo, e in modo specifico, al Cattolicesimo la geniale, terribile, ma feconda riforma che venne introdotta nel mondo separando i compiti della società civile da quelli della società religiosa. Le parole di CRISTO: « Date a Cesare quello che è di Cesare, date a Dio quello che è di Dio », hanno aperto una serie di difficoltà che non si risolveranno mai. Da un lato esse hanno intaccato la pienezza dello Stato,

---

(1) *Scritti e discorsi*, VIII, pag. 70-87.

perchè hanno fondato una società religiosa visibile che si è giustapposta alla società civile. Dall'altro nella coscienza individuale hanno suscitato dubbi e incertezze sulla possibilità di conciliare i doveri della duplice destinazione dell'uomo; quelli verso Dio e quelli verso lo Stato.

E pure l'indipendenza della religione dello Stato, inesattamente presentata quale indipendenza dello « spirituale » dal « temporale » è una condizione indispensabile perchè si possano salvare i valori fondamentali dello spirito. È indispensabile mantenere aperta una sorgente dei valori dello spirito al di fuori dello Stato per impedire che essi vengano sacrificati alla prevalenza degli interessi materiali e allo sfrenarsi delle passioni politiche.

I valori fondamentali dello spirito si riassumono, infatti, nel sentimento della « dignità umana », che ebbe la sua dichiarazione assoluta dalla stessa voce di Cristo col discorso dal monte Carmelo. Ad esso corrisponde il principio della « responsabilità attiva » dell'individuo, che la Chiesa ha sempre difeso colla dottrina del « libero arbitrio », e colla dottrina della « salvazione mediante le opere ». Tale è il significato della « personalità » che il pensiero moderno ha travisato nel concetto egoistico dell'« individualità » assumendo che l'uomo debba ritrovare sè stesso col mettersi e fuori della Chiesa e fuori dello Stato, vale a dire fuori delle due concrete manifestazioni dello spirito. Si comprende perciò come la distinzione tra lo Stato e la Chiesa sia uno dei baluardi della civiltà e come il problema della « libertà religiosa » soltanto nei termini di siffatta esigenza acquisti un valore costruttivo.

137. Ma si comprende nel medesimo tempo come la distinzione non significhi nè separazione nè negazione.

I compiti della Chiesa e dello Stato sono interferenti in tutte le cosidette « materie miste »; nelle quali i due problemi si mescolano e i due poteri vengono a stretto contatto. Ed occorre, soprattutto, una positiva consapevolezza della reciproca interferenza in cui versano i fenomeni della religione e quelli dello Stato.

Questo ultimo tratto segna il profondo divario che intercede tra la concezione fascista e le concezioni liberali e socialiste del problema.

Per il liberalismo prevaleva un criterio di svalutazione della religione, per ciò che essa si presenta come una forma di tradizione. Dalla propria concezione naturalistica della vita il liberalismo fu indotto a riconoscere una inferiorità della religione di fronte alla scienza e a prevedere la progressiva scomparsa del sentimento religioso. Per il liberalismo la religione non poteva essere un argomento di ordine pubblico, ma un semplice particolare del solito sistema negativo delle libertà valutate rispetto all'individuo. (« Libertà di coscienza », « libertà di culto »). I liberali potevano appena arrivare ad ammettere che la famiglia monogamica costituisse un interesse generale; non già che lo costituisse la religione. In corrispondenza essi propendevano per la « morale laica », iniziata dalla rivoluzione protestante. La quale era del resto profondamente illogica, come quella che pretendeva di « umanizzare » la religione pur affermando di voler rispettare la rivelazione.

Nella social democrazia i motivi areligiosi del liberalismo furono svolti dalla filosofia delle società segrete affermante una fiducia assoluta nel « progresso della scienza ». Essi vennero spinti fino all'irreligiosità programmatica ed ebbe corso ufficiale l'« anticlericalismo ». Il quale diventò il minimo comune denominatore di tutte le manifestazioni distruttive e antiumane.

Il marxismo, ripreso oggi dal bolscevismo, negò ogni valore alla religione. Si dichiarò nel « Manifesto ai comunisti » che la religione faceva parte delle soprastrutture « borghesi » della vita. BAKUNIN insegnò: « Prima di abbattere lo Stato bisogna abbattere la Chiesa. Perchè la religione è la base dell'ordinamento sociale esistente e solo la completa distruzione della religione può eliminare questo ordinamento. La pandistruzione è distruzione specialmente della fede. Basta distruggere questa per distruggere anche lo Stato; non vi ha, non vi può essere, Stato senza religione » (1). « La religione » — ha ieri rincarato LENIN — « è l'oppio per il popolo ». Do-

(1) *Dio e lo Stato*, ed. it., 1918.

vunque ha potuto il comunismo ateo non ha esitato a scatenare gli orrori della persecuzione religiosa.

138. Senonchè la asserita incompatibilità fra la scienza e la religione è priva di qualsiasi fondamento. L'antitesi fra scienza e credenza, fra il sapere e la fede, è falsa. Lo è soprattutto nei termini nei quali dal pensiero individualista è stata intesa la scienza, ridotta a una semplice esercitazione delle facoltà cerebrali sulla materia. Se le indagini scientifiche riescono ad estendere l'orbita delle cognizioni nel mondo fisico, esse sono prive di qualsiasi efficacia nel mondo morale. Del resto anche le frontiere del mondo fisico sono infinite. Il mistero si riaffaccia più potente appena è scoperto il segreto di un particolare. Giustamente MUSSOLINI ha dichiarato: « Non ritengo che la scienza possa arrivare a spiegare il perchè dei fenomeni e quindi rimarrà sempre una zona di mistero, una parete chiusa. Lo spirito umano deve scrivere su questa parete una sola parola: Dio! Quindi a mio avviso non può esistere un conflitto fra scienza e fede. Queste sono polemiche di venti o trent'anni fa, ma io credo che le menti delle nuove generazioni, siano già al di là di queste cose » (1).

Ma il fenomeno religioso è legato a più profonde esigenze dello spirito che non siano quelle del sapere. Se religione e morale siano tutt'una cosa è questione dibattuta, alcuni degli studiosi della psicologia sociale pretendendo di connettere il fenomeno religioso soltanto al problema della conoscenza. Invece, non si può negare la stretta interferenza che esiste tra la religione e il sentimento. Come rilevava il WUNDT, per contestare che la religione derivi dalla mitologia, bisognerebbe anche dimostrare che la mitologia risponderebbe ad un bisogno della conoscenza, mentre invece essa è la creazione di un sentimento e si riduce al complesso delle rappresentazioni che il sentimento elabora.

Anche in linea di fatto la previsione della « razionalizzazione integrale » dell'umanità appare fallita. L'attenuazione

---

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 464.

del sentimento religioso, nella sua forma tradizionale, era stata bensì determinata nei ceti operai dal prevalere della mentalità industrialistica suscitata dalla macchina. Ma nella coscienza delle masse — e non soltanto di quelle operaie o contadine — domina tuttavia l'emotività, la quale dà luogo talvolta a pratiche superstiziose, oppure a stati di fede, del tutto irrazionali, anche a beneficio di agitatori volgari che spesso vengono fatti segno ad una vera e propria venerazione da parte dei loro seguaci. La propaganda antireligiosa ha suscitato nuovi fenomeni, per avventura meno elevati, di misticismo popolare. Nel disegno di ridurre i moventi della vita al mero « razionale » i regimi individualisti attaccarono le radici delle religioni storiche, col risultato di lasciar affiorare gli strati della passionalità primitiva generatori di incubi ideologici e di utopie mostruose. Il motivo più efficace per la presa sulle coscienze esercitata dal socialismo marxista consistette nella speranza di una salvazione, che esso presentava colla fatalità di una fantastica legge storica. Quello espresso dal bolscevismo è condensato nella formula, perfettamente assurda e falsa, ma tremendamente suggestiva, della « dittatura del proletariato ». Per contro nelle resistenze e nelle reazioni difensive e costruttive dei movimenti nazionali e popolari in corso è evidente la ripresa dei motivi religiosi custoditi dalla tradizione della stirpe o il prorompere di un nuovo « patriottismo sociale », capace di elevarsi a toni di vera e propria religiosità. Ed è appunto quello delle « alte tensioni ideali » il clima propizio ai grandi processi di rinnovazione religiosa.

139. Altresì valore decisivo ha il riconoscimento di un rapporto positivo tra religione e politica.

Esso è correlativo al rapporto che si deve riconoscere tra religione e morale. Al qual riguardo MUSSOLINI ha detto della religione che essa « è la rivelazione di quelle verità eterne senza di che la lotta dell'uomo contro l'uomo, di tutti contro tutti, finirebbe nel caos selvaggio e nel tramonto di ogni civiltà (1). E già VICO aveva affermato che: « Senza la

(1) *Discorso commemorativo di Luzzatti*, 1927.

religione di una qualsiasi divinità giammai gli uomini convennero in Nazione », precisando: « Perchè la pietà era dalla Provvidenza ordinata a fondere le Nazioni, appo le quali la pietà volgarmente è la madre di tutte le morali, economiche e civili virtù e la religione unicamente è efficace a farci virtuosamente operare, perchè la filosofia è piuttosto buona per ragionare » (1).

Il WUNDT, ricusò il concetto di una rivelazione religiosa e di una originalità dell'idea di Dio. Ritenne peraltro di dover accertare uno svolgimento del fenomeno religioso in linea parallela allo svolgimento dello Stato. L'origine degli dei, nel senso evolutivo da lui ritenuto, implicherebbe alcuni concetti, come la residenza ultraterrena, l'immortalità e la responsabilità del Dio. Quest'ultima idea sarebbe nettamente legata all'idea dell'« eroe », la quale non sorge se non dall'esperienza che si compie nella formazione dello Stato. G. FOOT MOORE (2), pur rifiutando di ammettere l'unità originaria di morale e religione, rileva che l'analogia degli dei con i re terreni, svolse il concetto del « Dio vendicatore dell'ingiustizia ». Ed aggiunge: « Che attraverso questo processo la morale abbia acquistato l'autorità e la sanzione religiosa è un fatto di grande importanza nella storia della religione ».

È significativo che il tempio, edificio di protezione dell'altare, avesse la sua sede nella rocca, o acropoli, o cittadella, che era il presidio della comunità. La religione, nelle sue forme più remote, appare come si è detto, cittadina e nazionale. Sarebbe divenuta universale, per il WUNDT, quando la figura della divinità si sarebbe trasformata da personale in impersonale. Siffatto processo dunque, sarebbe in rapporto col sorgere di una religione mondiale e pertanto con lo svolgimento imperiale dello Stato.

Noi vedremo fra poco come la concezione popolare dello Stato conferisca allo Stato medesimo un contenuto e una dignità morale e vedremo altresì come nello svolgimento

---

(1) *Scienza nuova*, IV, « Del corso che fanno le Nazioni ».

(2) *Origine e sviluppo della religione*, ed. it., 1925.

dello Stato, fino all'idea dell'Impero si esprima il tentativo di una sintesi tra la morale e la religione. Ma anche sotto il profilo più ristretto del problema della potenza in rapporto al fatto del governo, e al principio dell'autorità, giammai i poteri costituiti hanno potuto prescindere, senza proprio pregiudizio, dal suffragio della religione.

Indiscutibile è che la coscienza mediterranea della civiltà europea ha per un lungo tempo mantenuto ferma la convinzione di un rapporto necessario fra la missione imperiale di Roma e la missione cattolica della Chiesa. La definizione ufficiale di *Chiesa Cattolica Apostolica Romana* conferma siffatto riconoscimento, il quale fa parte ormai del contenuto storico della stessa confessione cattolica. Anteriore a DANTE era l'opinione che il Popolo romano avesse ricevuto da Dio il compito di preparare la dominazione della Chiesa. DANTE non fece che capovolgere il rapporto, indicando, nella circostanza che CRISTO fosse nato sotto AUGUSTO, il segno della « prevalente santità dei Romani ».

Tutta la grande contesa del medioevo sul rapporto tra i due poteri vuol riguardarsi uno dei più elevati dibattiti della nostra civiltà, anche se le corrispondenti posizioni pratiche sono oramai venute meno. È doveroso, infatti, apprezzare con equanimità la pretesa teocratica durante l'età di mezzo. Le condizioni di barbarie, determinate dalle ondate germaniche, avevano concentrato nel clero non soltanto le cure della religione, ma anche quelle della cultura e della stessa politica. La quale non è davvero esclusivamente esercizio di forza. La Chiesa aveva titoli di primo ordine al comando. Nota il FISCHER: « I sovrani teutonici erano abilissimi nell'inseguire cinghiali e cervi, nel massacrare e nel saccheggiare i nemici. Ma senza l'aiuto della Chiesa non avrebbero saputo governare » (1).

Comunque, la contesa fra i due poteri attesta la connessione inestricabile tra il problema religioso e quello politico. La quale SAN TOMMASO aveva creduto risolvere affermando:

---

(1) *Op. cit.*, I, pag. 181.

« *In his autem quae ad bonum civitatis pertinent est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali* ». Donde BELLARMINO (1) dedusse poi: « *Pontificem ut pontificem non habere, directe et immediate, ullam temporalem potestatem, sed solum spiritualem* ».

Con notevole grettezza di concetti la riforma di LUTERO riconfermò la necessità di una coordinazione tra lo Stato e la religione. La formula *cuius regio eius religio* tradusse le preoccupazioni della ragione di Stato dei piccoli potentati germanici. Ma tutta la storia delle rivoluzioni protestanti nei varî paesi dell'Europa, in definitiva, vuol essere considerata l'impresa regalistica del potere politico a danno delle pretese teocratiche. Scrisse TREITSCKHE (2): « l'istinto naturale di conservazione del potere terreno risorse di nuovo con l'opera risvegliatrice della riforma. Si formarono dovunque chiese di Stato che, al primo aspetto assomigliano al cesaropapismo dell' Europa Orientale ». MELANTONE fissò così il diritto dello Stato: nelle materie religiose, secondo lo spirito della riforma: « È dovere dell'autorità terrena la custodia *utriusque tabulae*, vale a dire anche la tutela della prima tavola della legge che contiene i doveri dell'uomo verso Dio ». Forse è la secessione dell'Inghilterra dalla Chiesa di Roma l'avvenimento che rivela nel modo più brutale l'intervento del potere regio nel problema religioso, perchè nessuna questione di dogma motivò la rivoluzione religiosa inglese.

Anche i paesi cattolici videro col « giurisdizionalismo confessionale », caratteristico nel « gallicanismo » francese, l'autorità politica che tentava di affermare la sua preponderanza sulla Chiesa e di fare della Chiesa uno strumento della sua sovranità. La Chiesa gallicana era bensì un membro della Chiesa universale; ma non era unita a Roma che per l'esterno; nell'interno era sottoposta al Re. Il Re era il « vescovo comune di Francia » (3).

---

(1) *De potestate pontificis temporali.*
(2) *La politica*, ed. it., 1918. II, pag. 131.
(3) F. FUNKO-BRENTANO, *Le Roi*, 1913, pag. 173.

In simili processi si potrebbe riconoscere il tentativo dello Stato di porsi come « ordine morale » e si dovrebbe rilevare come, a tale effetto, lo Stato non credesse di potersi dispensare dal valore organizzativo e dalla virtù coesiva di una religione positiva.

La soluzione negativa che prevalse durante il secolo XIX col « separatismo », secondo la formula « libera Chiesa in libero Stato », implicò l'atteggiamento dell'indifferenza, autorizzato, come si è detto poc'anzi, dalla svalutazione razionalista dell'esperienza religiosa. Significato ostile ebbe invece il metodo del « giurisdizionalismo anticonfessionale », adottato alla fine del secolo scorso da alcuni regimi socialdemocratici (Francia; Portogallo) e diretto contro le manifestazioni di qualunque organizzazione confessionale della religione coi risultati di anarchia che sono a tutti noti.

Vero è che il problema dell'ordine è un problema essenzialmente morale e che esso non può venir risolto se non si utilizzano anche le risorse che provengono da quella forza dello spirito che si manifesta nella religione.

140. Contro, dunque, il « giurisdizionalismo anticonfessionale », concetto programmatico della socialdemocrazia e contro la determinata persecuzione del fenomeno religioso da parte del sistema sovietico, il Fascismo ha voluto addivenire ad una sistemazione e definizione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, nonchè ad un regolamento in genere dell'esercizio cultuale, che segna un indirizzo radicalmente nuovo nella serie dei sistemi della politica religiosa. « Chi nella politica religiosa del regime fascista si è fermato a considerazioni di mera opportunità, non ha inteso che il Fascismo, oltre ad essere un sistema di governo, è anche e prima di tutto, un sistema di pensiero » (1).

Il problema presentava un'eccezionale gravità per l'Italia, sede dell'organo direttivo della Chiesa e avente per sua capitale la Città che per un lungo corso di secoli il Papato

---

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*. VIII, pag. 70.

aveva rivendicato quale proprio patrimonio. L'11 febbraio del 1929, mediante il « trattato del Laterano », approvato con la legge 17 maggio 1929, n. 819, si è definita la contesa temporale con la Chiesa, sorta in seguito all'annessione di Roma al Regno d'Italia. All'effetto si è creato, d'accordo con la Santa Sede, lo « Stato Città del Vaticano ». E nel contempo, mercè un corrispondente « Concordato », si è fatta cessare la « legge delle guarentigie » del 13 maggio 1871, n. 214, legge che non era mai stata accettata dalla Chiesa.

Il « Concordato ha sancito la rinuncia da parte dello Stato a tutti i diritti giurisdizionali che con detta legge esso si era ancora riservato. Una speciale protezione ha assicurato agli atti dell'autorità ecclesiastica; ma esso ha garantito allo Stato la salvaguardia completa della sua sovranità nel campo civile politico ». « Grandioso evento » — ha potuto dire Mussolini — « quello dell'11 febbraio 1929 che suggellava la pace fra Chiesa e Stato con un problema che pesava da sessant'anni sulla coscienza della nazione. Il Fascismo lo ha risolto ... È di una importanza eccezionale nella vita di un popolo che Stato e Chiesa si siano riconciliati nella coscienza dell'individuo e nella coscienza collettiva dell'intera nazione » (1). In effetto, il Fascismo è riuscito alla « conciliazione » alla quale era fallito il liberalismo e ciò per virtù della rivalutazione positiva che esso ha saputo fare dei motivi spirituali. Sicchè quello che per lo Stato liberale sarebbe risultato un atto di debolezza, fu ed è per lo Stato fascista un'affermazione di potenza.

Mediante la legge 24 giugno 1929, n. 1159 sui culti ammessi nello Stato, finalmente, si è regolata la posizione dei culti acattolici considerati nelle loro specifiche associazioni, alle quali è stato fatto un trattamento analogo a quello della Chiesa. Soltanto è dubbio che a tali culti sia consentito il proselitismo.

In tal modo, pur senza disconoscere il principio della libertà di coscienza, il Fascismo ha ammesso che la Chiesa, *commu-*

---

(1) *Scritti e Discorsi*, pag. 181

nitas fidelium, ha fini autonomi da quelli dello Stato, *communitas populi*. Ed ha dichiarato in modo inequivocabile l'interessamento del potere pubblico al sentimento religioso, considerando la tutela di questo un fine di pubblico interesse. Tra l'altro, il nuovo codice penale del 1930 ha introdotto figure di reato non più contro la libertà religiosa, ma contro « il sentimento religioso e la pietà per i defunti ».

Sin dal 1924 MUSSOLINI aveva dichiarato: « Un popolo non può divenire grande e potente, conscio dei suoi destini, se non si accosta alla religione e non la considera un elemento essenziale della sua vita pubblica e privata » (1). Nel medesimo tempo, senza adottare per lo Stato un culto determinato, il Fascismo ha riconosciuto che la religione cattolica è quella che esprime il preponderante sentimento religioso della popolazione italiana e che è legata allo svolgimento storico del popolo italiano.

In tal modo lo Stato fascista non è più nè uno Stato separatista, nè uno stato confessionale. Esso può definirsi uno « Stato religioso »; come quello che ammette la utilità del sentimento religioso, non peraltro la esclusività di interessi dogmatici e rituali, nel qual caso sarebbe ricaduto nel giurisdizionalismo confessionale (2). Peraltro la religiosità dello Stato fascista non è generica; essa tiene conto preciso di ciò che l'istituzione della Chiesa rappresenta per il Popolo italiano. « L'unità religiosa » ebbe a scrivere MUSSOLINI, « è una delle grandi forze di un Popolo. Comprometterla o anche soltanto incrinarla è commettere un delitto di lesa nazione » (3).

Inteso a riaffermare nella coscienza del Popolo italiano i motivi del dovere del disinteresse e della disciplina il Fascismo doveva ritenere, e ritenne, il fattore religioso indispensabile, quale scaturigine dei motivi più alti della trascendenza, al risultato di una etica civile per cui si costituisce lo Stato in quell'« unità morale » che è dichiarata dal § 1

---

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 277.

(2) In senso contrario vedi A. IEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 1933.

(3) *Scritti e Discorsi*, IX, pag. 39.

della Carta del Lavoro. In ispecie doveva ritenere, e ritenne, meritevole di una particolare considerazione, quella interpretazione cattolica della religione cristiana che ha sanzionato il dovere verso la patria fino al sacrificio della vita; che ha sostenuto con mezzi spirituali la collaborazione dei Popoli dell'Europa nei tempi più aspri; che ha ispirato le più audaci imprese della stirpe nel cozzo colle altre civiltà. Per ciò MUSSOLINI ha definito la Chiesa «un altro dei pilastri della società nazionale» (1).

SEZIONE SECONDA.

L'unità morale.

§ XXVII. — LA MORALE DELL'UTILE.

141. Importanza fondamentale per la scienza dell'attività pratica ha il tema della morale. Esso, concerne le direttive del comportamento umano e ad esso si legano direttamente i problemi di ordine intellettualistico ed estetico, ai quali più propriamente si riferisce il concetto di cultura e che si integrano nella proiezione etica dello spirito.

Sul tema della morale aveva sferrato dunque il suo attacco decisivo il pensiero dell'individualismo, nel proposito di fissare la fonte del principio morale o nell'individuo o nella umanità cosmica, proiezione dell'individuo medesimo e quindi di raggiungere una morale «razionale», sciolta da ogni vincolo religioso o politico. Donde le due interpretazioni dominanti la cosidetta civiltà occidentale in quelle di una morale dell'«utile» e d'una morale della «pace».

Non si può seriamente contestare che l'ideologia liberale non sia stata dominata in prevalenza dal concetto dell'utilità apprezzata in rapporto all'individuo e che questa utilità sia stata intesa nel senso dell'«utilità economica» e quindi nel senso della «quantità». Non per caso la culla dell'idea liberale fu l'Inghilterra, dove fino da OCCAM,

(1) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 224.

nel XIV secolo, erano prevalse la considerazione atomistica della realtà e la convinzione che i fini dell'organizzazione umana debbano essere indirizzati soltanto al bene concreto degli individui. Quella degli interessi empirici è la tradizione dello spirito anglo-sassone, dal quale le istituzioni ed i concetti sono stati valutati sempre alla stregua dell'utilità individuale. È così che lo Stato poteva essere accettato appena quale mezzo per la realizzazione degli interessi dei singoli, mentre, come osservò SPENGLER: « il denaro chiedeva soltanto la via libera per il successo delle sue operazioni ».

La scienza dell'economia doveva avere la sua origine, come la ebbe, in Inghilterra. In sostanza, attraverso questa nuova scienza, della quale si affermava altezzosamente l'autonomia, si rivendicò l'assoluta indipendenza dell'uomo nella sua attività rivolta a procacciare la ricchezza, così dalla morale e dalla religione, come dalla politica. Si voleva creare una «civiltà» che rispetto al problema dell'alimentazione, decisivo, come quello della generazione, per ogni esistenza umana, si ponesse al di là del bene e del male. E il proposito ebbe un successo mondiale. Ciò dipese dall'eccezionale fortuna che circostanze tecniche casuali, come la disposizione del ferro e del carbone, rispetto ai nuovi procedimenti della produzione, procurarono al Popolo inglese. Il quale, per contro, sembrava meno preparato di qualsiasi altro a una funzione di civiltà; se è vero che a partire dal 1715 esso presentava « un abbassamento del carattere e della moralità, il predominio della concezione utilitaria e materialista, la corruzione e il dilettantismo dell'alta società, la rozzezza e la brutalità delle classi inferiori » (1).

142. Passiamo rapidamente in rivista le principali manifestazioni teoretiche degli iniziatori dell'utilitarismo scientifico.

Si possono considerare l'HOBBES e il LOCKE, l'uno assolutista, l'altro liberale, i precursori scientifici dell'« etica inglese moderna ». Fu il primo l'autore dell'aforisma: « *in statu naturae mensuram juris esse utilitatem* ». Al secondo spetta

(1) MURET, *La prépondérance anglaise*, 1937, pag. 34.

il merito del binomio politico *liberty and property*, che fissò il pratico obbiettivo della rivoluzione inglese. Più interessanti, per la loro più diretta influenza sul carattere della civiltà occidentale, nella sua esperienza durante il secolo XIX, appaiono lo Young e lo Smith.

Per Arthur Young (1), lo scopo dell'uomo sarebbe stato solo quello di produrre la ricchezza. « La popolazione », arrivò a scrivere, « è un argomento secondario. Si deve coltivare il suolo in modo da fargli produrre quanto più è possibile senza prendersi cura del resto. Di quale utilità, sarebbe in uno Stato moderno l'esistenza di una provincia il cui suolo fosse coltivato da contadini proprietari, al modo dell'antica Roma? A che cosa ciò servirebbe, se non a produrre degli uomini il che è una cosa perfettamente inutile? ».

Il fondatore della scienza economica, Adam Smith, nella sua *Theory of Moral sentiments* (1759), aveva svolto il motivo, dedotto da Hume, della simpatia, quale forza motrice della vita; forza amabilmente egoista, per cui il bene sarebbe appreso e perseguito in quanto il far questo determinerebbe in noi un sentimento di gioia. Però nell'opera capitale *Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations* (1776), lo Smith sostenne che i rapporti economici sarebbero determinati esclusivamente dall'istinto del guadagno. Tale istinto indurrebbe il singolo ai migliori risultati possibili per il complesso sociale. Ed occorrerebbe all'individuo la libertà assoluta, proprio per poter seguire il suo istinto che lo guida come una mano invisibile ad operare il bene. L'individuo raggiungerebbe un fine che egli non si è proposto « sotto gli impulsi dell'istinto di guadagno ».

Il cosmopolitismo e l'antistatalismo erano impliciti in questa teoria, anche se non venivano svolti ancora. E sebbene in fatto di morale non vi fosse una sconfessione aperta della necessità di una regola relativa di condotta, ben si vede quale piccola sfera dovesse rimanere sottomessa all'impero del principio morale una volta che ad esso venivano sottratti

(1) *Political aritmetic*, 1753.

gli atti economici. Per tali atti dalla nuova scienza dell'economia veniva respinta la possibilità di valutarli alla stregua di una regola morale, determinando che la sua vera natura era quella dell'indifferenza etica. Si trattava, bensì, di relazioni e di azioni umane; ma la scienza economica protestava di doverli considerare soltanto dal punto di vista della quantità. Il criterio della qualità, cioè del loro valore soggettivo, era del tutto estraneo ai procedimenti di tale scienza.

Il più grande interprete delle nuove tendenze fu il BENTHAM, il quale trasferì il principio dell'utile nel sistema del diritto pubblico o, più esattamente, della filosofia politica. Con la sua *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* egli proclamò che la meta di tutti gli istinti sociali doveva essere il massimo soddisfacimento possibile per il singolo e quindi « la massima felicità per il massimo numero ». Di questo spietato attaccamento anglo-sassone al motivo del benessere nella sua manifestazione materiale, si trovava documento già nelle *Dichiarazioni* dei varî Stati dell'America del Nord che avevano iscritto nell'elenco dei diritti anche quello alla felicità (*pursuit of happiness*). Potè il BENTHAM vantarsi di avere ben compreso la inclinazione dei suoi tempi e potè farsi il merito scientifico di essere riuscito a concretare il concetto troppo vago di « bene comune », quale era stato affermato dal dottrinarismo della rivoluzione francese negli ideali astratti di un benessere futuro e indeterminato di tutto quanto il genere umano. Egli si atteggiò, alla stregua di Napoleone, a « purificatore della rivoluzione ». Di certo il liberalismo aveva trovato con lui la sua formula politica. E il successo fu straordinario, in tutti i paesi del vecchio e del nuovo mondo in rivolta contro le posizioni costituite.

143. Per essere concreta la formula inglese della « massimizzazione della felicità » non raggiungeva, infatti, un'efficacia meno eversiva di quella francese. Il principio dell'uguaglianza, nella sua stessa proposizione, è idoneo a scatenare l'avversione dell'uomo contro il suo simile. Ma a più forte ragione lo è il principio della libertà, quando gli si assegni lo

scopo di realizzare la massima felicità del singolo su questa terra, perchè distrugge l'elemento del limite. L'ideologia del liberalismo, così definita, presentava la libertà come la suprema felicità, in quanto essa consentirebbe a ciascuno la facoltà di esplicare completamente il proprio essere. Però veniva a distruggere in modo radicale i fondamenti del dovere, posto che il dovere si debba intendere come una regola superiore a qualsiasi considerazione di convenienza del soggetto operante e tale da indurlo anche al sacrificio, oltre che all'operare disinteressato.

Fu un tratto di incoscienza quello per il quale si ardì prospettare la inevitabilità di un automatico accordo tra gli interessi umani, come il meccanico risultato della concorrenza e si volle presentare la libera concorrenza assoluta come la condizione che avrebbe realizzato il massimo di soddisfazione per ogni individuo, considerando tale massima di soddisfazione essenzialmente come la conseguenza del possesso, da parte del più gran numero, di ricchezza in abbondanza. Non mancò la satira popolare di rilevare, anche alle prime applicazioni di simili teorie, quanto avesse di assurdo tanta fiducia in una pretesa armonia spontanea degli interessi umani.

E del resto, ad onta di tanto illusionismo, la scienza economica nei suoi successivi svolgimenti liberali ci presenta una vena sempre più larga di tristezza. Si presentiva quella categorica smentita che il socialismo catastrofico doveva dare alle previsioni ottimiste dei « classici » prendendo in parola le stesse tesi liberaliste e spingendole fino alle loro estreme conseguenze logiche. « Le relazioni di produzione » — dichiarò MARX (1) — « sono la base reale sulla quale si eleva un edificio politico e alla quale corrispondono certe forme sociali della scienza ».

Però il socialismo non fu una revisione del pensiero individualista. La morale era basata pur sempre, anche per MARX, sul motivo dell'interesse. Colla teoria dei moventi egli sostenne che l'istinto sociale delle masse sarebbe determinato dalla cono-

---

(1) C. MARX, *Zur Kritik der politischen Oeconomie.*

scenza degli interessi economici che provengono dalla situazione dei produttori, in relazione ai mezzi di produzione. In termini siffatti si può legittimamente affermare che « il socialismo, in quanto dottrina, è d'origine borghese » (1). La dottrina della lotta di classe non fu che una applicazione della morale dell'utile ai lavoratori.

Senonchè, la verità della « miseria crescente » e quella della pretesa « legge ferrea del salario » risultarono dimostrate più che dalla virtuosità scientifica dei loro assertori, dall'evidenza degli orrori attraverso i quali il capitalismo industriale si veniva facendo strada nel mondo. Al principio del secolo XIX la macchina aveva suscitato nella maggioranza delle opinioni una febbre di ingenue speranze ed aveva fatto apparire prossima la liberazione del genere umano dalla stretta dei bisogni materiali. Essa aveva confermato l'opinione di un progresso illimitato e costante. Però, a pochi decenni di distanza apparve che la macchina aveva scavato negli oscuri fondi della massa sociale dei precipizi di odio. I vantati progressi della tecnica erano stati ottenuti con uno sfruttamento esoso del lavoro umano; donde si scopriva come la nuova civiltà fosse completamente destituita di una vera regola morale. Attraverso una aspra lotta i lavoratori riuscirono, in prosieguo, a rettificare nei propri confronti alcune delle più eccessive applicazioni della morale dell'utile. Ma ciò che sosterrà la loro resistenza, ciò che informerà il nuovo « sentimento operaio », non sarà « la conoscenza dell'interesse economico di classe, rilevata dal marxismo sul titolo di un'etica proletaria dell'utile ». Saranno disposizioni intime ed affettive, impresse dagli istituti religiosi e civili di un'anteriore fase della civiltà; sarà il senso della dignità umana educato dal cristianesimo; sarà il concetto di un diritto del povero a un'esistenza assicurata; saranno qualche volta gli istinti primordiali di lotta e il fascino delle utopie cosmiche.

Il liberalismo, nel suo tipo originario, tramontò dentro un fosco pessimismo agitato dai fremiti della lotta di classe,

---

(1) E. Deman, *Il superamento del Marxismo*, ed. it., 8ª, 1929, pag. 21.

mentre lo spirito capitalista si lanciava alla ricerca sfrenata delle più disparate e cervellotiche giustificazioni di ordine teorico e di ordine pratico.

144. Si può attribuire alla dottrina denominata dal « solidarismo » o dalla « solidarietà » il valore di un supremo tentativo diretto a riaccreditare le posizioni della « democrazia degli affari » o « plutocrazia » di fronte all'attacco socialista. Su tale dottrina cercò di orientarsi la interpretazione social-democratica del liberalismo. E di essa si fece bandiera quel « partito radicale francese » che si trovava in corso di formazione nell'ultimo quinto del secolo scorso. Il « cooperativismo » e l'« associazionismo » furono i corollari del principio del « solidarismo » o della « solidarietà »; principio che si sarebbe dovuto ricavare, come regola di valore scientifico, dall'esame della cosidetta interdipendenza degli esseri, asserita quale legge cosmica. Si diceva che allo stesso modo che gli animali dipendono dai vegetali e questi dai minerali, così anche ogni uomo dipende dagli altri uomini e pertanto non può concepire nè conseguire il suo bene se non procurando il bene del suo simile. Senonchè, fu ben fatto osservare che l'interdipendenza non è affatto del genere asserito dai propagandisti della solidarietà. « In moltissimi casi il bene di un essere è procurabile soltanto con la distruzione o con la diminuzione del bene di un altro essere, come ad esempio avviene di un lupo che mangia la pecora » (1).

Bisogna dire che le parole « solidarietà » e « solidarismo », sono piene di doppi sensi. Esse sono state utilizzate da una classe di speculatori, destituita di attitudini combattive e travisata colla definizione di « borghesia », allo scopo di addormentare le masse e di salvare i propri interessi con l'astuzia. I « candidi teorici » della solidarietà si lusingarono di mantenere fermo il presupposto utilitario, mascherandolo coll'adescamento degli istinti parassitari. Difatti, in definitiva, essi giustificavano il « dovere » con la prospettiva di un equi-

(1) V. Pareto, *Soc. gen.*, II, pag. 59.

valente ed, anzi, col diritto ad uno scambio e ad una retribuzione di servizi. Secondo Léon Bourgeois (1851-1925) (1), si sarebbe dovuto parlare di un immanente « debito sociale » a carico di ogni individuo, ma anche di un dovere sociale di tutti gli individui, corrispettivo a quello di ciascuno, poichè si trattava di un « debito reciproco » che avrebbero avuto tra loro gli associati. In tali termini, ammise il Gide, pur favorevole alla dottrina del solidarismo in quanto dottrina economica, che, nonostante i tentativi per sistemare il solidarismo come dottrina morale compiuti dal Durkheim, « la solidarietà non poteva di per sè fornire un principio di concreta morale » (2).

A rigore, se si vuol parlare di un « debito comune » degli uomini, questo non deve e non può venire apprezzato rispetto ai singoli individui; ma deve essere valutato in dipendenza da una condizione esterna all'individuo o, più esattamente, da una condizione trascendente. Tale è il punto decisivo per la impostazione del problema della morale. Come tutte le cellule sono subordinate alla vita dell'organismo al quale appartengono, così le sorti dei singoli uomini dipendono, da quelle della comunità, nella quale ciascuno di essi vive. Nessun valido vincolo morale si può sostenere sulla semplice considerazione delle utilità corrispettive. Il dovere reclama un titolo superiore a quello del diritto individuale; appunto perchè esso non può esaurirsi nella soddisfazione di un interesse del singolo.

145. Nessun risultato esauriente poterono ottenere gli sforzi diretti, secondo l'impostazione individualista, a liberare il concetto del dovere dall'elemento dell'interesse; poichè prescindevano dalla necessità di dare alla morale un fondamento ultraindividuale. E per vero, l'indirizzo della scienza nel quadro del « pensiero moderno » veniva sempre più esagerando il metodo dell'astrazione.

---

(1) L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité. Le solidarisme*, 1897.

(2) G. Gide, *Histoire des doctrines économiques*, 1922, pag. 720-724.

Sul terreno proprio alla scienza economica si cercò di far valere, attraverso una rettifica del presupposto di indagine, il concetto di « ofelimità » in luogo di quello dell'« utilità », colla scuola detta dell'« edonismo ». Si ottenne, peraltro, appena il risultato di aggravare l'isolamento della scienza della ricchezza dalla vita, effettuandone la riduzione alla matematica pura l'*homo oeconomicus* della scuola classica risorse in una formula.

Sul terreno dell'etica si promossero le conclusioni contradditorie nelle quali sono cadute in Italia le varie tendenze che s'intitolano al neo-idealismo. L'una, pur sostenendo, nell'impostazione più generale, che l'economia si troverebbe colla morale in « un rapporto di implicazione » è pervenuta a negare al diritto, alla politica e all'economia ogni carattere morale. L'altra ha gratificato della qualificazione etica qualunque attività pratica, compresa l'economia e la politica (1), peraltro senza definire quali siano le condizioni della eticità.

Le posizioni neoidealiste non seppero concludere lo sforzo diretto a sceverare la morale dall'elemento dell'interesse e quindi dal criterio quantitativo, se non coll'artificio di ridurla a una pura forma logica, secondo la traccia già data da SPINOZA al pensiero moderno colla sua Etica dimostrata a mezzo della geometria (1777), dove tutto era ordinato in definizioni, assiomi, dimostrazioni e corollari. Nella teoria del CROCE (2) l'etica assume un valore nettamente formale e il suo contenuto si risolve nell'attuazione della « libertà assoluta dello spirito ». All'etica è estraneo qualsiasi obbiettivo « materiale », quale potrebbe risultare da un riferimento a obbiettivi di carattere religioso o politico. È quindi il concetto dell'individuo come fine in sè che viene portato alla estrema esaltazione, sotto la specie dell'« individuo etico » o « universale ».

---

(1) CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia della morale*, 1907.

(2) GENTILE, *Filosofia della pratica*, 1923.

Scrive, tra l'altro, il CROCE esaminando la tesi delle « azioni disinteressate »: « Tutti gli altri, in quanto individui, non hanno nessun diritto che non abbia anch'io come individuo: io sono un altro per l'altro e l'altro è un io per sè, e se ciascuno provvedesse al bene degli altri trascurando e conculcando il proprio, il risultato sarebbe perfettamente identico a quello che si avrebbe nel caso in cui ciascuno provvedesse a sè senza curarsi degli altri. La morale chiede il sacrificio di me al fine universale; ma di me nei miei fini meramente individuali e perciò così di me come degli altri: essa non ha alcuna particolare inimicizia contro di me, da volermi sacrificare a vantaggio degli altri. Bisogna essere severi non solo con sè, ma anche con gli altri e per contrario benevoli non solo cogli altri ma anche con sè stessi » (1).

Il sacrificio e il disinteresse potrebbero dunque ammettersi soltanto rispetto al « fine universale ». Ma chi determina questo fine? Mistero! Proprio sull'argomento centrale « che cosa è il bene? » soccombe l'etica moderna, rivelandosi la negazione di ogni scienza della morale, posto che questa scienza dovrebbe avere lo scopo, non solo di indicare, ma anche di insegnare il bene.

In altre parole: « La trattazione formale dell'etica non si può mai distinguere dalla sua trattazione materiale » (2). Ma non è, del resto, da stupire che la morale « moderna » abbia perduto, a furia di astrazioni, la nozione stessa del bene; perchè anche la dottrina giuridica « moderna » non sa più che cosa si debba intendere per diritto e l'economia moderna ignora quale sia l'utilità meritevole di essere perseguita dall'attività pratica. Tutta la morale « razionale » non riesce a sciogliere questa incognita e pertanto non riesce a fissare una regola per i giudizi di valore, senza la quale non è nemmeno pensabile una morale. Si dice che è l'idea del fine quella che presentandosi a noi come bene incondizionato ci fornirebbe una legge incondizionata di condotta. Ma, se si

---

(1) *Op. cit.*, pag. 281

(2) F. LÉON, *L'etica della potenza*, ed. it., 1907, pag. 10. (in nota).

chiede che cosa sia questo bene, i « razionalisti » della morale possono solo rispondere che « esso è la buona volontà e l'oggetto della buona volontà del bene incondizionato ».

Con argomenti di tal genere, o piuttosto con proposizioni in circolo di tal natura, costoro pretenderebbero di vincere la morale dell'utile; alla quale rinfacciano di non possedere un ideale morale (1) e che costituisce il flagello della civiltà industriale.

146. È forza riconoscere che il pensiero ellenico guardando, non all'uomo e allo « spirito universale », ma alla « città », ne aveva dedotto una assai più precisa e nobile visione del fine e del vero bene, nel concetto del βίος πολιτικός. Secondo ARISTOTELE la virtù sarebbe stata una forza di bene (δύναμις εὐεργετητική). Ma non sarebbe consistita nel piacere o nella buona fortuna del soggetto; bensì nel coraggio della lotta per l'esistenza, della quale gli altri godono il beneficio.

La dottrina cristiana aveva poi fissato il titolo del dovere verso il prossimo nel dovere verso Dio. In tal modo l'etica cristiana si era espressa nella « carità » e si era spinta fino al martirio, depurandosi da ogni motivo utilitario. Nell'ordine dei problemi sociali essa aveva mantenuto e mantiene stretta l'economia all'osservanza di un concetto morale. Già LEONE XIII (1891) colla enciclica *Rerum Novarum* aveva protestato la necessità di restituire una considerazione religiosa e morale nell'assetto della produzione. E ieri PIO XI colla *Quadragesimo Anno* (1931) ha aperto una vera requisitoria contro il capitalismo; cui ha rimproverato di mantenere gli interessi della produzione al di sopra di tutto e di sacrificare alle esigenze della ricchezza beni spirituali ben più elevati.

Al dato delle società, in genere, cioè dei « gruppi », quale dato ricostruttivo della morale, lo spirito moderno fino a ieri si è rivolto con tentativi assai incerti, nelle diverse sue saltuarie manifestazioni reattive sia contro le infatuazioni delle « armonie economiche » sia contro le ipocrisie del solidarismo

---

(1) T. H. GREEN, *Prolegomena to Ethics*, 1883.

democratico. Da SISMONDI (1773-1842) e da DUPONT-WHITE (1807-1878) si guardò allo Stato, inteso come apparato di governo, ma appena con un proposito economistico. Si cercava nello Stato non la « fonte della morale », ma « il mezzo ordinativo per ottenere quei risultati di civiltà ai quali non può giungere l'individuo che continua a considerare sè medesimo come fine della propria azione ». In tal modo lo Stato avrebbe pur sempre avuto, come fine proprio, l'individuo da perfezionare e da ingrandire.

Più netta coscienza di revisione si ebbe nei movimenti e nelle tendenze che si richiamavano ai « gruppi secondari »; cioè «al gruppo famigliare» (LE PLAY, 1806-1882) o al «gruppo professionale »; considerato questo nelle due posizioni, spesso contradditorie, del « corporativismo » e del « sindacalismo ». La letteratura sull'argomento è copiosissima ed eteroclita. Però le tendenze sindacaliste negarono lo Stato e si esaurirono nella esaltazione di pericolose solidarietà dei gruppi particolari, destinate inevitabilmente a convertirsi in un feroce spirito di monopolio (« sindacalismo rivoluzionario »). Quelle corporativiste ricaddero nelle posizioni dell'etica confessionale (« Cristianesimo sociale »), sia cattolica (KETTELER, DE MUN, TONIOLO, RANKIN, ecc.), sia protestante (KINGLEY, VESTRATT, STOCKER, TOOT, ecc.).

147. È merito della dottrina fascista quello di aver rivendicato la nozione dello Stato, in quanto «Popolo», come una nozione decisiva anche nel problema della morale. E di avere anzitutto eliminato in modo categorico il preconcetto utilitario ed edonistico dal sistema della nuova civiltà, alla stregua di una concezione politico-nazionale della morale.

Su questo punto inequivocabile è stata la parola di MUSSOLINI: Sin dal 1914 Egli aveva affermato: « L'uomo economico puro non esiste. La storia del mondo non è una partita di computisteria e l'interesse materiale non è — per fortuna — l'unica molla delle azioni umane » (1). Più tardi precisò:

(1) *Scritti e Discorsi*, I, pag. 17.

« Il Fascismo respinge il concetto di felicità economica che si realizzerebbe socialisticamente, e quasi automaticamente, a un dato momento della evoluzione dell'economia con l'assicurare a tutti il massimo di benessere. Il Fascismo nega il concetto materialistico di felicità come possibile, e lo abbandona agli economisti della prima metà dell'800; nega cioè l'equazione benessere-felicità che convertirebbe gli uomini in animali, di una cosa sola pensosi: quella di essere pasciuti ed ingrassati, ridotti quindi alla pura e semplice vita vegetativa ». E di rimbalzo il Fascismo, con questa sconfessione dell'ideologia liberale, poteva respingere e condannare anche la dottrina del materialismo storico, « secondo la quale la storia delle civiltà umane si spiegherebbe soltanto con la lotta di interessi fra i diversi gruppi sociali e coi cambiamenti dei mezzi e strumenti di produzione ». Poteva, cioè, negare il « materialismo storico »; del resto mera deduzione dell'economicismo liberale, « per cui gli uomini non sarebbero che comparse nella storia, che appaiono e scompaiono alla superficie dei flutti, mentre nel profondo si agitano e lavorano le vere forze direttrici » (1).

§ XXVIII. — La morale della pace.

148. L'ostacolo insuperabile che il pensiero moderno incontrò per riconoscere nello Stato un valore morale, provenne dalla presunta incompatibilità che esso assumeva esistere tra il fattore della forza e il fondamento razionale dell'etica. Non già che esso intendesse assolvere l'attività politica dal rispetto delle leggi morali. Al contrario! Nessuna critica al Machiavelli fu più feroce di quella mossa dalla letteratura inglese. La quale non esitò a paragonarlo al diavolo; essa, che, peraltro, intendeva a porre fuori della morale la economia, vale a dire l'arte di nutrire i Popoli, come quello aveva tentato di estraniarne la politica, cioè l'arte di reggere i Popoli. Si pretese di subordinare del tutto l'attività politica alle

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi* VIII, pag. 70-87

regole della morale privata; si protestò contro l'iniquità della « ragione di Stato », affettando di trascurare che in tal modo si sarebbe resa impossibile ogni esplicazione di quella potenza che si giustifica in rapporto alle finalità trascendenti di una comunità politica.

Il punto di vista prevalente del pensiero europeo in questo ciclo risultò segnato o dal preconcetto filosofico, per il quale si assumeva la moralità soltanto come libertà assoluta, o dal preconcetto economistico, per il quale le esigenze ordinatrici dello Stato potevano risultare un impedimento all'attività dell'uomo diretta alla speculazione economica. Al preconcetto razionalista si collegò direttamente il motivo della pace, cioè il « pacifismo », in quanto tale preconcetto perseguiva l'illusione di fondare la morale sul dato della « umanità universale ». Di pari passo colla « morale dell'utile » si svolse, dunque, anche una « morale della pace », la quale può considerarsi l'altra faccia della dottrina individualista della morale.

L'opposizione tra l'etica e la politica, tra la bontà e la forza, tra la felicità e lo Stato e sopratutto tra la pace e lo Stato, è un motivo latente nel fondo di tutte le civiltà. Esso esprime la stanchezza dello spirito o l'orrore per lo sforzo della vita. È la sorgente di tutte le utopie. E sembra legato a quella « angoscia primordiale che esiste prima di ogni sentimento, prima della volontà, dell'azione, del senso, del pensiero » (1). Il rimpianto dell'« età dell'oro », che sarebbe stata nel passato, e l'aspettativa del suo ritorno, che dovrebbe verificarsi nell'avvenire, sull'« età del ferro », in atto, è uno stato d'animo al quale hanno attinto tutte le esplosioni antisociali e antistatali. Il risultato pratico immediato del pacifismo in ogni tempo si rivelò negli episodi dell'anarchia più atroce.

Però, presso le genti mediterranee questa posizione dello spirito era sempre stata contenuta e vinta dal « senso della realtà » che dominava la loro cultura. Si può dire addirittura che il successo ottenuto dalla civiltà mediterranea nel mondo

---

(1) FÜLOP-MILLER, *op. cit.*, pag. 3.

dipenda dalla prevalenza ottenuta in essa da questo « senso della realtà » sul delirio dell'angoscia primordiale. Le genti mediterranee hanno, in ogni momento, saputo dominare le seduzioni estreme della fantasia e sfuggire, così, a quei processi di abbandono, spinti fino al nullismo, nei quali cadono altre razze immobili.

149. I pubblicisti classici non rilevarono mai alcuna incompatibilità tra la morale e lo Stato. Anzi, avendo considerato lo Stato come condizione necessaria per determinare la virtù, non si posero nemmeno il problema della « moralità della guerra ». PLATONE, ARISTOTELE e CICERONE furono nel medesimo tempo i più grandi politici e i più grandi moralisti della loro epoca. Proprio per ARISTOTELE la più alta forma di virtù (ἀνδρεία) era quella del cittadino che muore serenamente in guerra per la sua città. Da PLATONE, nel suo disegno sulla *Repubblica*, lo Stato, nella sua stessa figura di organizzazione militare, venne presentato quale l'organo indispensabile per l'attuazione dell'ideale etico. CICERONE proclamò che « nello Stato occorre custodire al più alto posto i diritti della guerra » (1).

L'accusa allo Stato in nome della libertà morale dell'uomo e l'accenno all'utopia della pace vennero formulati, per la prima volta dalle tesi degli scettici, dei sofisti, degli epicurei, nella decadenza della civiltà greca.

Ma la Chiesa, nella eclissi della civiltà romano-ellenica, si affrettò a distinguere la *civitas Dei* dalla città terrena. Se pure i motivi pacifisti avevano dilagato nella prima propaganda popolare del cristianesimo, SAN PAOLO aveva inizialmente riconosciuto la legittimità del potere civile: « *Omnis potestas a Deo* ». La *patristica* esercitò tutta la sua autorità per emendare la trattazione dei problemi sociali dagli eccessi del misticismo e per adeguarla alle esigenze della realtà. A S. Agostino, secondo G. COMBES (2) « i soldati parvero così

(1) *De Officiis*, I, 2.
(2) *La doctrine politique de St. Augustin*, 1927.

necessari per difendere la libertà dell'Impero come gli Apostoli per conservarne la fede ». Venne sconfessata l'opinione che lo Stato fosse la conseguenza del peccato e la creazione del demonio. E dello Stato anzi si fece il ministro di una missione, non solo morale, ma anche religiosa.

150. Si deve quindi ascrivere alle scuole filosofiche del diritto naturale, la confusione avvenuta tra il diritto e la morale e l'ideologia di una giustizia fuori dello Stato. Si deve attribuire pure ai giuristi-filosofi se, allo scoppio della rivoluzione individualista, acquistò credito « scientifico » la teoria dell'incompatibilità di uno Stato che non si riducesse a un mero apparato giuridico con la morale e correlativamente la convinzione di poter assumere quale idea costruttiva quella della « pace ».

Lo stesso GROZIO aveva già elaborato la difficile tesi della « guerra giusta », intesa sopratutto come guerra difensiva. Si attribuì poi all'abate BERNARDIN DE SAINT PIERRE l'invenzione dell'ingenua formula della « pace perpetua ». EMANUELE KANT (1724-1804), intanto, fissava il principio che l'individuo è « fine in sè », e correlativamente che l'umanità è pure un fine in sè in quanto compenso dei fini individuali. La regola superiore della morale sarebbe quella di trattare sempre l'umanità come un fine, per attuarla in quanto « regno dei fini ». Di conseguenza egli tracciò un progetto di « pace universale » affidata a una federazione generale, degli Stati, retta da una costituzione cosmopolitica. In tal modo lo « Stato di diritto », nel quale si concreta il regno dei fini, avrebbe dovuto attuarsi nella società internazionale ancora abbandonata allo « stato di natura », vale a dire al dominio della violenza e della guerra. Infatti, sulla base del concetto di « umanità » non vi poteva essere luogo che a una teoria pacifista e quindi virtualmente antistatale; poichè la guerra è nel medesimo tempo l'*ultima ratio* dello Stato e la negazione categorica del principio che l'individuo sia un fine in sè. Ed a sua volta l'esistenza dello Stato non è pensabile se non in concorrenza con altre unità politiche, con altri Stati.

Il mondo politico, dice SCHMITT (1), non è un *universum*, ma un *pluriversum*. Invece l'umanità ipotetica è un tutto unico, che non ha equivalenti e pertanto non può pensarsi come soggetto di guerra; a meno che non si trattasse di una guerra coll'« umanità » di qualche altro pianeta.

Il tentativo fatto da HEGEL di includere la morale nella politica colla raffigurazione di uno « Stato etico » fallì a causa del significato equivoco che quella dottrina attribuiva all'eticità.

Bisogna aggiungere che la motivazione razionalista, in merito al problema della pace, si combinò colla motivazione positivista, così influenzata dalla morale dell'utile. Fin dal 1814 B. CONSTANT scriveva: « Noi siamo nell'epoca del commercio e dell'industria che deve necessariamente sostituire l'epoca della guerra, come dall'epoca della guerra devesi di necessità procedere all'epoca dell'industria. L'epoca economica cerca di ottenere i beni con lo scambio e l'intesa pacifica, l'altra col mezzo della guerra e della violenza. D'altronde la guerra, a causa dei progressi raggiunti dalla tecnica ha perduto anche ogni attrattiva eroica, ogni gioia del combattere ».

Nella grande dispersione delle idee che caratterizza il sedicente « ordine individualista » si riscontrano, per dire il vero, indirizzi assai incerti e anche contradditori sull'argomento. Alcuni continuarono a professare che fosse lo Stato « una premessa o un mezzo della vita morale ». Altri, e furono i più, sostennero che lo Stato fosse « superabile e da superare in tale ufficio, perchè la perfetta vita morale sarebbe quella che raggiunta la pienezza di se medesima si affranca da ogni vincolo e da ogni rapporto con lo Stato, da essa considerato come superfluo » (2).

151. Le conclusioni dell'indirizzo sociologico furono assai esplicite per la tesi della « pace perpetua ». SPENCER sostenne che il fattore politico sarebbe stato determinato dal fenomeno

---

(1) C. SCHMITT, *Principii politici del Nazionalsocialismo*, ed. it., 1935, pag. 78.

(2) CROCE, *Orientamenti*, 1935.

della guerra. Egli concedeva che esso avrebbe avuto un'importanza decisiva nella formazione delle grandi civiltà. Senza la guerra le civiltà storiche non si spiegano. La necessità elementare di una difesa contro il nemico comune aveva fatto sorgere la disciplina e quindi fissata la mente fantastica dell'uomo primitivo in applicazioni di intelligenza riflessa. Però, la dignità dell'uomo reclamerebbe che ormai si passasse a un modo di vita la quale fosse fondata su motivi puramente razionali, vale a dire sui concetti di una « cooperazione spontanea ». Per l'appunto a tale risultato avrebbe condotto lo sviluppo progressivo del « sistema industriale » quando si fosse sostituito in pieno a quello « militare ». Quando la sostituzione si fosse compiuta sarebbe venuta meno la necessità di ogni coazione e si sarebbe potuto pensare all'abolizione dello Stato; o quanto meno alla trasformazione dello Stato in un congegno puramente amministrativo. Pertanto, condizione del progresso sarebbe stata l'abolizione della guerra.

La tesi dello scrittore inglese si potrebbe riassumere così: « La possibilità di uno stato sociale elevato dipende essenzialmente dalla cessazione della guerra » (1). Il che vuol dire dalla eliminazione del fattore politico; senza del quale, però, non è nemmeno concepibile e definibile lo Stato. Perchè lo Stato innanzi a tutto si afferma come forza ed ha nella guerra la prova del proprio essere. Ieri ancora OPPENHEIMER ribadiva l'antitesi tra i mezzi di acquisto distruttori della politica, che sarebbero la conquista e la spoliazione, e i mezzi fecondi e pacifici del commercio ». E proclamava che lo scopo della civiltà sarebbe « l'esterminio dello Stato ».

In sostanza per l'individualismo, sotto tutti i suoi diversi aspetti, lo Stato e la politica sono due concetti estranei alla sua logica che ha quale presupposto e quale conclusione soltanto l'individuo. Il « pensiero moderno », qualunque sforzo potesse compiere sopra di sè stesso, non era in grado di ammettere lealmente che l'individuo potesse sacrificare anche la sua vita per lo Stato. Come bene osserva SCHMITT, esso

(1) E. SPENCER, *Soc. Gen.*, § 583.

doveva necessariamente « far capo a una serie di concetti smilitarizzati e apolitici ». E la scienza della morale, individualista col mito della pace, perdette quel senso del coraggio, della temperatura e del sacrificio che aveva alimentato la nozione classica della virtù, nonchè quello della rinuncia a sè stesso, introdotto dalla morale cristiana.

152. Più che le costruzioni teoriche dei pensatori, ebbero evidenza ed efficacia le correnti popolari del periodo, nelle quali si vennero di giorno in giorno accentuando le manifestazioni del « pacifismo », dell'« antimilitarismo » e del « cosmopolitismo ». Fu la messa in accusa sistematica da parte della democrazia moderna di quel fatto della guerra nel quale prorompe la potenza dello Stato. Fu la messa in accusa sistematica del sentimento della patria, che è strettamente legato al fatto della guerra e dalla guerra riceve la sua esaltazione e la sua bellezza.

All'atteggiamento antibellico ed antipatriottico, ed in conclusione antistatale, in diverso modo contribuirono tanto gli stati d'animo definiti come « proletari », quanto quelli denominati « borghesi ». Acutamente osservava Faguet (1): « L'uguaglianza trova un ostacolo nell'idea di patria, perchè, fino a tanto che l'uomo ama la sua patria, egli la considera come un accampamento ed un esercito e ciò lo conduce all'amore della gerarchia ed alla pratica della disuguaglianza ». Ma la spinta verso il denaro, prevalsa nei ceti della democrazia degli affari, pur essendo contraria all'uguaglianza, non era affatto incline alla disciplina civile e tanto meno a quella militare. Fu detto, spiritosamente, che gli uomini non si battono con un libro di conti e con un bilancio nelle mani. Lo spirito della speculazione teoricamente propugnava una serie illimitata di sbocchi, custoditi perennemente dalla pace, per il libero scambio. Tuttavia, la propaganda antimilitarista che esso autorizzava insidiava la pace proprio dall'interno stesso delle società democratiche fomentando le passioni della lotta

(1) E. Faguet, *Le socialisme en 1907-1908*, pag. 257.

di classe, mentre le operazioni che il capitalismo compiva nel mondo accumulavano le ragioni pratiche del più grande urto che si sia mai verificato tra i Popoli europei.

Al principio del secolo XX gli Stati dell'Europa versavano tutti, sebbene nol volessero confessare, nel dilemma: « o guerra o rivoluzione ».

Indice della tensione degli animi in quel tempo può ritenersi la dottrina di G. SOREL (1847-1922) detta del « sindacalismo rivoluzionario ». Contro la forma politica e morale della democrazia, contro la sua formula umanitaria e solidarista, ogni giorno smentita dalla pratica, SOREL invocò ed evocò il mito dello « sciopero generale; mito di violenza, creatore di nuove posizioni spirituali, per le quali il proletariato avrebbe dovuto conquistare un'anima eroica e con questa esso avrebbe rinnovato la civiltà, spezzando per sempre la menzogna parlamentare, associazionista ed elettorale per la quale i regimi socialdemocratici confidavano di disarmare la lotta di classe. E veramente l'istinto della lotta è così connaturale all'uomo che la guerra esterna è nella maggior parte dei casi anche lo sfogo dei desideri torbidi che diversamente proromperebbero nella guerra civile.

La civiltà industriale doveva trovare la sua conclusione e nella rivoluzione e nella guerra.

153. La guerra mondiale era stata preceduta da una discussione perfettamente sterile, tra i fautori della pace e quelli della guerra, discussione che si era innestata sull'altra vacua diatriba della incompatibilità della forza col diritto e della illegittimità della forza che non sia al servizio del diritto. Esponenti dell'una e dell'altra tesi si possono indicare, nel primo senso, il lavoro *The great Illusion*, 1910, di NORMAN ANGEL, nel secondo, l'opera del generale VON BERNHARDI: *Deutschland und der nächste Krieg*, 1912. Tuttavia la vittoria delle armi toccò al gruppo dei paesi che si erano fatti campioni dell'ideologia pacifista e che, per avventura, erano diretti da quei due complessi imperiali mercantili, che sono l'Impero britannico e gli Stati Uniti d'America. E parve che il sogno

della pace perpetua dovesse finalmente trovare la sua realizzazione nel mondo.

Nel fatto però, ben diversa è la condizione odierna degli spiriti e delle cose. All'ideologia pacifista e umanitaria, apprezzata esclusivamente dal punto di vista del proletariato, fece e fa ampio richiamo la propaganda bolscevica, peraltro colla riserva di una preliminare, ultima guerra, di sterminio del capitalismo. Di fronte all'attività super-nazionale della «Società delle Nazioni», eretta dal trattato di Versailles quale baluardo della pace, la propaganda bolscevica condotta dal *Komintern*, viene suscitando slanci di violenza distruttiva nell'interno dei Popoli, in nome della stessa ideologia umanitaria e pacifista. La realtà, dunque, è tutt'altro che tale da giustificare le previsioni pseudo-scientifiche avanti indicate. La grande guerra le aveva del resto disastrosamente smentite colle dimensioni che essa aveva assunto di una «guerra totalitaria»; formula la quale va intesa non soltanto nel senso degli interessi materiali in conflitto o dell'impiego delle forze fisiche del gruppo, ma sopratutto nel senso psicologico e spirituale (1). Il concetto di «guerra totalitaria» è preso ormai in esame dalla dottrina, se pure sotto profili diversi, anche inesatti. Ad esempio l'inglese I. F. S. FULLER vorrebbe classificare tra le guerre totalitarie la guerra italo-etiopica nel senso dell'impiego illimitato dei mezzi di distruzione che in essa sarebbe stato fatto (2). Lungi dall'ottenere una graduale demilitarizzazione delle società moderne, il progresso del meccanicismo e dell'economia capitalistica ha generato formidabili solidarietà guerriere di massa, tanto rispetto agli interessi che determinano i conflitti dei Popoli, quanto rispetto ai rischi che da tali conflitti provengono.

Il fenomeno della totalitarietà della guerra è ormai indiscutibile. Allo Stato totalitario corrisponde la guerra

---

(1) G. DOUHET, *La guerra integrale;* LÜDENDORF, *Der totale Krieg*, 1936; E. ERMARTH, *La guerra totalitaria*, in riv. «Lo Stato», 1937, n. 7.

(2) I. F. S. FULLER, *The first of the League Wars; its lessons and a mens*, 1937.

totalitaria; la inimicizia totalitaria. E nella sua estensione tale fenomeno è ormai di tanta forza da alterare perfino la nozione di belligerante, o combattente, di fronte alla popolazione civile. La famosa teoria della « divisione internazionale del lavoro », è stata conculcata dall'oppressione degli imperialismi economici. Questi hanno provocato gli spasmodici tentativi delle autarchie nazionali, dei quali meglio vedremo in seguito il significato. Può dirsi, quindi, che l'intensificarsi degli scambi non abbia affatto avvicinato i Popoli. E del resto avvicinarsi di più non significa sempre amarsi meglio!

In ultima analisi, gli argomenti dei pacifisti, si sono sempre ricondotti a quello che la guerra sarebbe contraria alla « ragione ed all'« interesse ». Senonchè, quando i fautori della pace vengono invitati a specificare il tenore della ragione che essi invocano ed a definire il criterio dell'interesse al quale essi si richiamano, costoro non sono in grado di presentare se non una ragione individualista e l'interesse soggettivo dei singoli. Alla stregua di siffatte considerazioni la storia risulta inesplicabile ed appare indefinibile lo scopo della vita. Ha avvertito MUSSOLINI che la natura sembra « lavorare per la specie e sacrificare quasi sempre l'individuo ». È poi evidente che circa il problema dell'interesse, vale a dire della felicità, ciascun uomo ha idee diverse dai propri simili. Anche più: egli ha idee variabili e mutevoli perfino in merito a ciò che vorrebbe intendere come bene nei confronti di sè stesso.

154. Per contro, una concezione realistica del mondo ci avverte che la guerra non potrà scomparire mai dalla vita sociale, come dalla vita individuale non potranno mai scomparire gli atti irrazionali e gli uomini ridursi a « marionette filosofiche ». Alla stregua dell'esperienza, la guerra ci appare la condizione indispensabile per evitare l'infiacchimento del carattere che conduce alla corruzione e quindi a forme inferiori di vita. Non si può seriamente contestare che la guerra non sia la prova delle virtù morali di un Popolo. Essa è il trionfo della forza materiale se questa è posta a disposizione di una forza spirituale. E nel suo carattere irrazionale dobbiamo riconoscere

la origine divina della guerra, come la riconosceva il VICO: « Lo che tutto non può provenire che dal concetto innato della Provvidenza che hanno le nazioni » (1).

Il rovesciamento della prospettiva razionalista del problema della guerra risulta imposto dall'ingresso nella vita dello Stato della « massa nazionale ». Da questa prorompono interpretazioni del tutto nuove rispetto ai problemi della morale e della politica e quindi della guerra e della pace. Sin dal primo suo discorso parlamentare, il 21 giugno 1921, il DUCE del Fascismo aveva dichiarato agli oppositori: « Neghiamo il vostro internazionalismo, perchè è una merce di lusso che solo nelle alte classi può essere praticato, mentre il Popolo è disperatamente legato alla sua terra nativa ».

Per commentare tale affermazione un francese ha scritto (2): « Essa spiega la decadenza dello spirito europeo quale lo si è concepito fino ad oggi. Creazione delle aristocrazie, quella dell'intelligenza, quella della nascita, quella del denaro, esso appare ormai alla medesima stregua dell'internazionalismo dottrinario, un articolo di lusso che la gioventù popolare non desidera più e di cui non comprende più il beneficio ». L'affermazione di MUSSOLINI esprime, precisiamo noi, la risurrezione dello spirito mediterraneo contro lo spirito occidentale che aveva preteso di assorbirlo e di travisarlo, e al quale appunto si deve ascrivere la responsabilità della decadenza in atto. E l'esprime attraverso l'immissione del *pathos* popolare nella vita dello Stato moderno. « Il Fascismo — secondo MUSSOLINI — per quanto riguarda in generale l'avvenire e lo sviluppo dell'umanità e a parte ogni considerazione di politica attuale, non crede alla possibilità nè alla utilità della pace perpetua. Esso respinge quindi il pacifismo, che nasconde una rinuncia alla lotta ed una viltà di fronte al sacrificio. Solo la guerra porta al massimo di tensione tutte le energie umane ed imprime il sigillo di nobiltà ai Popoli che hanno la virtù di affrontarla. Tutte le altre prove sono dei sosti-

(1) *Scienza nuova*, IV, « *Del corso che fanno la Nazioni* ».

(2) DUMONT-WILDEN, *Le Nationalisme* in « Revue d'histoire politique et constitutionnelle », 1937, I, 2.

tuti che pongono mai l'uomo di fronte a sè stesso nell'affermativa della vita e della morte. Una dottrina quindi, che parta dal postulato pregiudiziale della pace, è estranea al Fascismo, così come estranee allo spirito del Fascismo, anche se accettate per quel tanto di utilità che possono avere in determinate situazioni politiche, sono tutte le costruzioni internazionalistiche e societarie, le quali, come la storia dimostra, si possono disperdere al vento, quando elementi sentimentali, ideali e pratici muovono a tempesta il cuore dei Popoli » (1).

155. MUSSOLINI ha reiteratamente ammonito che il concetto di guerra è per il Fascismo una « necessità dogmatica », non « programmatica ». « Guardiamo con un occhio alla colomba della pace che pure si leva negli orizzonti lontani, ma con l'altro occhio guardiamo alle necessità concrete della vita, alla storia... che crea i grandi squilibri fatali » (2). Il che significa che il Fascismo non propugna la guerra come metodo esclusivo della politica o come obbiettivo istituzionale dello Stato. Il Fascismo « è per la pace senza escludere la guerra »; perchè se la escludesse, escluderebbe la lotta che è un elemento della vita (3). Cioè respinge la possibilità di considerare il problema della vita prescindendo dal fatto della guerra, come sarebbe assurdo valutarlo prescindendo dal fatto della morte. « La storia ci dice che la guerra è il fenomeno che accompagna l'umanità. Forse è il destino tragico che pesa sull'uomo. La guerra sta all'uomo come la maternità alla donna » (4).

Corollario di siffatta inequivocabile proposizione fu la definizione di « Stato militare »; la quale venne ufficialmente attribuita allo Stato, creato dal Fascismo, con la legge 31 dicembre 1934, n. 2150. Questa legge enunciò, con formula incisiva, che « le condizioni di cittadino e di soldato sono inscindibili nello Stato Fascista ». Precisamente con la formula dello « Stato militare » siamo ritornati in più ampie linee al

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 79-80.
(2) *Ibid.*, V, pag. 190.
(3) *Ibid.*, IV, pag. 464.
(4) *Ibid.*, IX, pag. 98.

senso della comune solidarietà di tutti i membri del gruppo di fronte al nemico. Il motivo della guerra conferisce un fondamento concreto al senso della solidarietà umana; senso del quale purtroppo, non è mai stato possibile dagli uomini avvertire la consistenza se non di fronte alla minaccia di un nemico comune. Per tale formula si constata il capovolgimento della concezione mercantile eborghese promossa dal costume inglese del secolo scorso, nel senso di separare la vita civile dalla vita militare e di affermare la precedenza dei compiti civili su quelli militari. Si risolve in tal modo altresì il problema della « nazione armata », che la democrazia agitò spesso con propositi antidinastici e antimilitari, mercè la perfetta compenetrazione di tutte le energie combattive della nazione negli istituti militari dello Stato.

« Il Fascismo — ha detto MUSSOLINI — respinge gli abbracciamenti universali e, pur vivendo nella comunità dei Popoli civili li guarda vigilante e diffidente negli occhi, li segue nei loro stati d'animo e nella trasformazione dei loro interessi, nè si lascia ingannare da apparenze mutevoli e fallaci » (1).

§ XXIX. — MORALE E POLITICA.

156. Rispetto al « pensiero moderno » la moralità sarebbe un attributo esclusivo dell'individuo e soltanto l'individuo potrebbe essere il destinatario di un'attività morale. Donde il concetto prevalso dell'« immoralità » o per lo meno della « amoralità » dello Stato. E la teoria da BODIN a OPPENHEIMER, della « origine violenta dello Stato » il quale troverebbe la sua nascita nella guerra, nel brigantaggio, nel ratto, vale a dire in situazioni incompatibili con ogni elementare concetto morale.

Rispetto alla dottrina del Fascismo, invece, acquista valore dogmatico il concetto che lo Stato concreta un bene, ed anzi il bene temporale supremo nell'accezione del bene comune.

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 78.

Se per morale si intende l'attività dell'uomo che è rivolta a conseguire il bene, deve dirsi pertanto, in via preliminare, che l'attività diretta al fine dello Stato è un'« attività per il bene » e che, di conseguenza, l'attività politica dell'uomo nel senso generico della parola, può assumere valore morale.

Siffatta proposizione impugna in modo radicale il pregiudizio razionalista che assume la morale, soltanto come attuazione della libertà assoluta dell'individuo e all'effetto pretende di respingere ogni interpretazione « materiale », vale a dire politica o religiosa, della morale e, come si è visto al § XXVII, pretende ridurre il problema dell'etica a un problema formale, vale a dire a un problema di pura ragione e quindi di pura logica.

Per raggiungere la posizione politico-nazionale dello spirito occorre, peraltro, rettificare l'errore di visuale tanto divulgato, per il quale si confonde la « forza » con la « violenza » e perciò si ritiene indegna di ogni valutazione morale l'attività politica qualificata dalla forza. Elementarmente la volontà è forza e lo Stato è forza in quanto è risultato della volontà. Ed, altresì, occorre riconoscere quella verità costante della civiltà mediterranea, che la definizione di ciò che è il bene non può essere abbandonata alle autodeterminazioni arbitrarie dei singoli consociati, ma deve avere il suo titolo in un valore trascendente l'individuale. Questo valore, come si è detto, non può ricercarsi nel fatto dei pretesi gruppi particolari secondari (la famiglia e l'associazione professionale) e nemmeno può desumersi dalla astrazione dell'umanità. Bensì esso scaturisce dall'intuizione spiritualista dello Stato come unità morale.

È dunque una soluzione positiva quella che il Fascismo professa rispetto all'argomento del rapporto fra la politica e l'etica, e rispetto all'argomento del valore morale dello Stato.

157. In merito al carattere dell'attività politica, elementarmente considerabile in quella che è rivolta ad ottenere la disposizione dei mezzi di potenza nell'interno del gruppo, notevoli contributi contro la teoria dell'origine violenta dello Stato sono deducibili dalle stesse indagini etnologiche sulla forma-

zione dell'aggregato politico. Esse ci consentono di eliminare la confusione tra l'idea della « forza » e l'idea della « violenza » che ha viziato tutto l'atteggiamento del « pensiero moderno » in merito al problema. Poichè gli ha impedito, soprattutto, di riconoscere che lo stesso contenuto della potenza non è affatto quello di una prevalenza fisica, bensì in prima linea di una prevalenza morale, quale attitudine a comprendere e a soddisfare le necessità generali del gruppo e che non ha quale giustificazione la sottomissione, ma l'adesione dei governati.

Il MORET (1), nell'istituto del *potlacht*, da lui identificato come il mezzo per giungere alla individuazione del potere, ha visto il mezzo per correggere la legge dell'eredità a favore di un principio gerarchico. Alla base di questo starebbe un rapporto volontario. Il detto istituto sarebbe rispetto al sistema costituzionale *totemico* quello che il diritto contrattuale è rispetto al diritto costituzionale. Dovrebbe riguardarsi un contratto sociale continuato. Il contratto di ROUSSEAU creava una volta per tutte l'ordine sociale. Il *potlacht* lo determinerebbe ad ogni momento. Secondo BOAS (2), riferito dal precedente, i capi dei diversi *clans* sarebbero spinti a rivaleggiare reciprocamente fin dalla prima gioventù, per rendersi più accetti ai membri della tribù col distribuire ad essi la maggiore quantità possibile del nutrimento, che forma oggetto del *potlacht*. Tale istituto sarebbe una occasione di sfide, nelle quali si esprimerebbe l'istinto di rivalità tra coloro che concorrono al comando supremo. Questo ricadrebbe in tal modo al più fortunato imbanditore di nutrimento; per ciò che egli avrebbe dimostrato la sua forza nella maggiore attitudine a procacciare la vita e si sarebbe rilevato col *potlacht* il dispensatore magico della fecondità. Ne conclude il MORET (3) « Non origina nè dalla violenza nè dal dispotismo la sovranità vera, quella del capo feudale o quella universale, ma analoga,

---

(1) *Op. cit.*, pag. 707 e segg.

(2) *The social organisation and secret societies of Kwakiull Indians*, 1896.

(3) *Ibid.*, pag. 131.

del Re. Essa ha radici profonde. È sovranità nazionale nel senso più proprio della parola ed ha le sue radici nelle viscere del gruppo. Riposa sul corpo sociale medesimo di cui esprime la tradizione, la volontà, la coscienza immediata ».

Scriveva, a suo tempo, FUSTEL DE COULANGES: « Le generazioni moderne hanno nello spirito due idee preconcette circa i modi nei quali sorgono gli Stati. Esse sono indotte a credere che questi sono opere della sola forza, anche senza intervento della ragione. È un duplice errore: l'origine delle istituzioni politiche non deve essere cercata nè così in alto, nè così in basso. La violenza non saprebbe stabilirle: le regole della ragione sono impotenti a sostenerle. Tra la forza brutale e le vane utopie, nella media regione dove l'uomo si muove e vive, si trovano gli interessi. Sono questi che fondano le istituzioni e decidono del modo nel quale un Popolo è governato ».

Nella considerazione integrale della nostra dottrina lo Stato è l'espressione dello spirito nella sua totalità. Questa trascende i motivi dell'interesse; tra il fenomeno politico ed il fenomeno morale corre un rapporto necessario, rapporto che per altro non autorizza la identificazione dei due fenomeni.

E. LEONE, nella già citata *Teoria della politica* (1), aveva con molta cura approfondito l'esame del processo politico, pur assumendolo sotto il punto di vista, troppo ristretto, delle situazioni determinate da quello che egli chiamava «il coraggio della violenza». Egli muoveva dalla considerazione dell'istinto al dominio, manifestantesi in misura predominante in certi elementi delle società umane (*vis agonalis*). Ed affermava che « morale e politica non sono la stessa cosa, non hanno in comune nè la materia, nè il modo di operare ». Pur tuttavia ammetteva che la « politica fornisce e produce in ultima istanza la forza regolatrice superiore e generale, intesa a coordinare le forze minori e speciali, nei varî aspetti della vita sociale: religione, costume, diritto positivo, economia. Essa impone a tutte queste manifestazioni di attività

(1) Vol. 1°, *passim*.

la forma esteriore e convergente ad una sola regola di insieme, senza troncare le radici di nascimento che vivono in modo inalterabile dalla coazione. Mercè essa viene in vita quel sistema regolatore che pone d'accordo le cose che, per la legge di eterogeneità e per l'opposizione delle classi, non potrebbero raggiungere la coordinazione necessaria alla vita di insieme senza questa nuova " forza delle forze „: la quale, come coercizione sintetica delle regole dell'operare umano, realizza l'equilibrio dell'aggregato sociale » (1). In altre parole, la forza diventa disposizione di ordine e quindi di bene, per ciò che arriva ad esprimersi in una situazione degna di essere qualificata come « politica », e nel medesimo tempo come « giuridica ».

158. In realtà, il contenuto del fattore politico, da noi già inizialmente accennato sotto l'argomento del regime, è assai più complesso di quanto lo considerava il Leone, riducendolo all'attività del comando ed in definitiva ad una posizione « governamentale ». Ed è, sopratutto da rilevare che con la semplice « meccanica della violenza » non si spiega il risultato dello Stato e nemmeno si spiega lo stesso effetto della potenza. L'efficacia del comando è nulla se non riesce a creare « la coscienza del dovere ». Ed in questo risultato la forza, nel suo carattere materiale, ha rilievo indiretto. Sono mezzi di potenza anche la disposizione della ricchezza e ancor più le attitudini personali qualificate ad ottenere la convinzione e la persuasione. Le attrattive dell'arte e della cultura entrano a buon conto nelle risorse di una dominazione umana.

Soltanto si può ammettere che la passione del potere è il motore del processo dello Stato. La passione del dominio, della potenza, dell'impero vuol essere valutata in tutte le varietà delle inclinazioni umane. Vogliamo dire che in tutti gli uomini vi è almeno un briciolo di questa passione (2). Ma non

---

(1) *Op. cit.*, I, pag. 95.
(2) Cfr. n. 169.

si può ritenere che i mezzi tipici, per i quali essa si esplica, esclusivamente siano i « mezzi della forza », nè tanto meno i « mezzi della violenza ». Il LEONE volle distinguere dai « violenti » i « pacifici », vale a dire i soggetti, presenti in ogni gruppo, i quali sono dotati di scarsa o di nessuna *vis agonalis*, ed in cui prevalgono, per avventura, i motivi del guadagno. Per il LEONE il « tipo economico » avrebbe rappresentato il termine antitetico al « tipo politico », assolutamente disinteressato.

Ammessa, per un momento, l'esattezza dell'antitesi, si deve dire che non sono i pacifici che possono vantare il monopolio della morale. Basta avvertire quale è il tenore egoistico delle interpretazioni utilitarie, che alle professioni di fede umanitaria si accompagnano. Indiscutibilmente superiore, pur sotto il profilo estetico, è la valutazione energetica, dinamica ed, in una parola, virile della vita, che si lega al senso della politicità ed ai motivi della potenza. Anche se si volesse ridurre il dramma della vita ad un conflitto tra i « politici » e gli « economici », non si troverebbero ragioni per preferire alla forza la frode, al coraggio l'astuzia. In questo senso l'esercizio della forza, spinto fino alla sua conclusione estrema, che è il fatto della guerra, va ritenuto la condizione necessaria perchè si mantengano e si accentuino negli uomini i motivi elementari della disciplina e dell'energia, della generosità e del disinteresse.

159. Ma, ripetiamo, non si può limitare il contenuto del fattore politico alla forza. Anche la bontà ha la sua parte nei mezzi indispensabili per ottenere il successo, ovverosia per realizzare la potenza e sopratutto per fondare e per sostenere uno Stato. Eterno è il valore dell'aforisma: *Nihil tam populare quam bonitas.*

« È necessario » — ha detto MUSSOLINI — « per ristabilire i grandi equilibri spirituali dei Popoli che esistano, anche i saggi e buoni uomini, i quali, al di sopra dell'urto dei contrastanti interessi, ricordino le verità eterne, senza di che la lotta dell'uomo contro l'uomo finirebbe nel caos selvaggio » (1).

(1) *Scritti e Discorsi*, VI, pag. 17

E veramente l'attività pratica non dipende soltanto dall'intelletto, nè può essere abbandonata alla spinta del desiderio e dell'istinto. La volontà ne è il fondamento. Ed essa può e deve trovarsi sovente in opposizione al desiderio e può esser distinta anche dal pensiero. Tutta la base della morale consiste nella distinzione fra la «volontà buona» e la «volontà cattiva», distinzione la quale vuol essere considerata sotto il profilo dinamico ed energetico della nuova coscienza civile avendo riguardo agli effetti che dall'azione risultano a beneficio della comunità, secondo il senso popolare-nazionale di quello che si suol chiamare l'«io sociale», e che noi dobbiamo intendere nel significato «nazionale» della parola.

In questo senso Mussolini ha detto: «La volontà è una forza grande nella vita degli individui e nella vita dei Popoli. Bisogna volere, fortemente volere! Solo con questa potenza di volontà potremo superare ogni ostacolo» (1).

La nuova teoria dell'autodominio, espressa dal pensiero del Fascismo, implica dunque la considerazione della volontà anche come «forza contro sè stesso». Ed effettivamente è la volontà di per sè una forza, tanto nell'ordine morale come nell'ordine politico, operante al di sopra delle statistiche più esatte, delle «leggi» economiche più rigide, degli schemi razionali più perfetti. È la vera «forza», capace di produrre fattori storici nuovi che nessuna «legge» scientifica e nessuna teoria sociologica può prevedere.

Inoltre, la bontà non è affatto incompatibile con la forza, se per forza si intende la «volontà del bene» e l'attitudine a farlo valere. «Buono» ha detto Mussolini — «non significa debole, poichè la bontà può conciliarsi con la più grande forza d'animo» (2).

Corrispettivamente deve ritenersi infondata la tesi che l'educazione morale vada inevitabilmente a danno delle qualità politiche. Fu espressa da Machiavelli, per la prima volta, e fece scandalo, la preoccupazione di uno svilimento delle

---

(1) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 99.
(2) *Ibid.*, di A. M. 1, 19 e S. 196.

attitudini politiche, e quindi combattive, nella nostra civiltà, a causa della prevalenza acquistata dai motivi pacifici attraverso la diffusione del cristianesimo. Il richiamo da lui effettuato ai concetti classici della « ἀνδρεία » e della *virtus*, in verità, vuol essere ripreso di fronte alla liquidazione dei valori morali che viene perpetrata dal « pensiero moderno ». Ma tale richiamo non può autorizzare le interpretazioni dell'irrazionalismo sensuale ed istintivo che nell'ambiente odierno hanno acquistato tanta intensità e che propugnano l'immoralismo programmatico, a titolo di immediata soddisfazione degli impulsi irreducibili.

Comunque, la tesi irreligiosa dal MACHIAVELLI è stata mal diretta contro il cristianesimo. Non può confondersi la posizione negativa, adottata dalle varie correnti del pensiero moderno e feconda dei risultati debilitanti che tutti possono constatare, con l'educazione religiosa; la quale, nell'interpretazione cattolica, ha sempre esaltato il principio della lotta, sia pure nel campo dello spirito, fino al grado eroico del martirio.

160. E per vero, il problema della morale non può essere considerato senza tener conto del problema della « personalità » e della figura dell'« eroe ». È questa la suprema espressione che nelle civiltà più elevate raggiunge la personalità, nello sforzo di superare sè stessa, di rompere i confini della vita individuale, di ascendere a quella vita sociale che esprime « il più che la vita ». In un recente studio si è voluto svolgere il motivo che l'uomo, perennemente agitato dalla bramosìa dell'infinito, viene spinto dal senso della sua insufficienza vitale ad una quadruplice reazione: come eroe, come asceta, come santo e come sapiente. Oppure come demonio; negatore e sovvertitore. A ben considerare, le forme di reazione sono infinite. E se l'eroismo vuol riconoscersi nel trionfo della volontà contro la riduzione individualistica della vita, deve ammettersi che l'eroismo è il carattere comune a tutte le esperienze etiche superiori (1). Peraltro, occorre distinguere le reazioni che

(1) A. TILGHER, *La filosofia delle morali*, 1937.

conducono al bene, da quelle che conducono al male. Bisogna distinguere l'eroe dal demonio. Bisogna determinare i requisiti della « volontà buona ».

Non possiamo limitarci, come si limita lo scrittore citato, asservito com'è, al preconcetto immanentista, a rilevare nell'eroismo soltanto l'autoliberazione dello spirito. In tal caso verrebbe meno il criterio per condannare le « reazioni demoniache ». È necessario dunque valutare quello che è l'obbiettivo e quello che è il movente dell'attività. Ed allora la qualificazione etica risulterà da un giudizio sul carattere disinteressato dell'atto, rispetto al suo autore, e sulla conformità concreta dell'atto stesso al fine supremo dell'attività pratica. Il quale, per la dottrina politico-nazionale, alla stregua di una rivelazione spiritualista, è il bene comune; non riferito all'inafferrabile dato dell'umanità, che sarebbe quanto riferirlo all'individuo, ma espresso dallo Stato nella concreta accezione integrale e totalitaria di nazione, cioè di Stato-Popolo.

161. Diciamo, dunque, che l'attività politica non può essere ritenuta intrinsecamente incompatibile col carattere morale, per la sola considerazione che essa si esprime in una manifestazione di potenza, di autorità, di dominio e quindi in una costrizione dell'autonomia altrui. Occorre guardare alla sua destinazione, allo scopo cui mira ed al carattere del bene che essa persegue, non ai modi nei quali si esplica. E poichè il bene comune trascende l'individuale, non è in nessun caso dal criterio dell'interesse particolare che l'attività politica può ricevere il suo limite o la misura oggettiva della sua validità.

Ben disse il Leone che per giudicare della natura dell'azione violenta non bisogna restare al fatto esterno. Questa azione si purificherà in corrispondenza a certi intenti ed a certi motivi. « Tener l'ordine » — egli ha soggiunto — « significa richiamare i refrattari al costume che l'epoca data e la società considerata stima l'incarnazione tipica della morale » (1).

---

(1) A. Tilgher, *Id.*, pag. 179.

In realtà una cosa è la violenza e altra cosa è la forza e non vi è antagonismo se non fra la morale e la forza bruta, tra la forza e l'ingiustizia. Un potere non è ingiusto per il solo fatto che è un potere, cioè che è forte; ma quando viene esercitato contro il fine dell'attività morale. « Tutti i governi » — ha detto MUSSOLINI — « sono basati sulla forza. Del resto la forza è consenso. Non ci può essere forza se non vi è consenso e il consenso non esiste se non c'è la forza » (1). Sotto il profilo della psicologia politica, infatti, la potenza è il risultato di una valutazione di forza da parte della massa.

Le considerazioni ora svolte indicano la necessità di esaminare il secondo punto del problema; cioè il rapporto tra il fatto dello Stato e la determinazione dei valori morali. E per vero, soltanto la nozione realista e spiritualista dello Stato può offrire la base ad una ricostruzione della morale che integri nell'ordine temporale i risultati dell'interpretazione religiosa della morale stessa. Piena di significato, tra l'altro, è la circostanza che SOREL, dopo aver per tanti anni esaltato la « violenza irrazionale », quale esercizio rieducativo della volontà di fronte al fatalismo ottimista della democrazia parlamentare, si sia rassegnato, nel chiudersi della sua esistenza, alla concezione nazionalista (2).

§ XXX. — La morale civile.

162. Lo Stato, nel suo valore di Stato-Popolo, appare al Fascismo come portatore di idee morali ed anzi la più alta espressione morale dello spirito. « Non si pensi di negare il carattere morale dello Stato fascista... Che cosa sarebbe lo Stato se non avesse un suo spirito, una sua morale, che è quella che dà la forza alle leggi sue e per la quale esso riesce a farsi ubbidire dai cittadini? » (3). Lo Stato fascista

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 78.
(2) G. SOREL, *L'Europa sotto la tormenta*, ed. ital., 1926.
(3) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 104.

pone sè stesso pur quale regola di morale, e risolve in una regola di morale, il rapporto tra lo Stato e il cittadino. In questo senso va intesa appunto la trascendenza, che il Fascismo afferma, dei fini dello Stato su quelli dei singoli e la conseguenza della quale è il principio della «subordinazione», vale a dire del dovere del singolo verso lo Stato, quale base del rapporto tra lo Stato e l'individuo.

In definitiva, con la proposizione che lo Stato è una unità morale, si vuole affermare che:

1) Lo Stato è la condizione necessaria perchè le idee morali superiori e i correlativi giudizi di valore si possano formare tra gli uomini, il che costituisce l'aspetto spirituale del problema; e perchè possano funzionare le istituzioni che perseguono la soddisfazione delle utilità morali dell'uomo, il che ne concerne l'aspetto strumentale.

2) Una morale civile, stabilita sul sentimento nazionale, è indispensabile, di fronte al fallimento della morale puramente corrispettiva, filantropica ed umanitaria dell'individualismo, per vincere lo strazio della lotta di classe e per ristabilire le condizioni d'una solidarietà nazionale, in quanto essa ha per scopo non l'utile degli individui, ma la potenza dello Stato.

Sull'argomento del valore dello Stato come fonte della morale civile, notevole importanza hanno i concetti esposti da Bergson (1). Egli riconosce che « la pretesa di fondare la morale sul rispetto della logica ha potuto nascere nella mente di filosofi e di scienziati, assuefatti ad inchinarsi davanti alla logica nelle materie della speculazione ». Costoro hanno potuto così illudersi che, in tutte le materie e per tutta l'umanità, la logica si imponga come autorità sovrana. L'essenza dell'obbligazione morale però è tutt'altra cosa che un'esigenza della ragione. Essa ha il suo fondamento dell'abitudine che condiziona l'esistenza delle società umane. Le società civili recano seco questo statuto fondamentale dell'organizzazione e per quanto siano vaste in confronto delle società

(1) E. Bergson, *Les deux sources de la réligion et de la morale*, 3ª ediz., 1932.

primitive, hanno sempre, quale motore, l'istinto sociale che è il solo titolo dell'obbligazione morale. Si tratta sempre di « società chiuse »; di fronte alle quali non ha alcuna consistenza la « società aperta », l'« umanità », che i razionalisti vorrebbero designare come la fonte della morale. Tra la nazione, per quanto essa sia estesa, e l'umanità, v'è tutta la distanza che separa il finito dall'infinito. La differenza è di « natura », non di « grado ». Come può paragonarsi l'amore della patria con l'amore per l'umanità? Non si può negare che la coesione sociale è dovuta, per la più grande sua parte, alla necessità per un gruppo di difendersi contro un altro gruppo. È dapprima « contro tutti gli altri uomini » che si « amano gli uomini coi quali si vive ». Tale è l'istinto primitivo; immutabile, anche se dissimulato dagli apporti della civiltà. Si parla di una morale completa, che sarebbe la « morale assoluta ». Essa può chiamarsi la « morale aperta ». Ma differirebbe per qualità, non per quantità, dalla prima; donde l'impossibilità di valutarla come una semplice espansione di quella. Non si può pervenire all'umanità passando per la città. Della morale aperta la base non sarebbe più l'istinto sociale. Le sue regole si sottraggono ad ogni formula.

Ma tra « l'anima chiusa » e « l'anima aperta », vi è « l'anima che si apre », dietro agli appelli dei grandi iniziatori dell'umanità mistica, come tra l'uomo seduto e l'uomo in piedi vi è l'uomo che si alza. È la « morale che si apre » appunto quella che dirige lo slancio delle società umane. Le quali probabilmente non hanno mai potuto rinchiudersi in modo assoluto nel cerchio ermetico della morale chiusa. Così come, d'altronde, non hanno mai realizzato nel passato, e non realizzeranno mai nell'avvenire, la morale aperta e sconfinata dell'umanità.

163. I rilievi del Bergson possono essere utilizzati dalla nostra dottrina, in coerenza alla considerazione dinamica che essa professa della vita, con le specificazioni più categoriche che ci sono imposte dal riconoscimento di una « eticità intrinseca » dello Stato.

Come si è premesso, per il Fascismo lo Stato, in quanto ordinamento positivo e pratica esigenza di organizzazione, è una condizione imprescindibile perchè si possa svolgere la coscienza morale e perchè le stesse istituzioni morali possano mantenersi nell'interno delle comunità umane. Ma, oltre a ciò, in quanto realtà morale, e cioè personalità del Popolo, nel suo complesso organismo etico-sociale, che non è soltanto potenza e ricchezza, ma è anche virtù, vale a dire « bene » nel senso morale, lo Stato è, per il Fascismo, la fonte di una vera e propria « etica civile », dalla quale risulta un sistema di giudizi di valore e di regole di condotta.

Senza escludere per il credente la fonte suprema della morale che è Dio, la dottrina fascista riconosce nello Stato, in quanto Popolo, la sorgente di tutti i valori morali qualificati per l'obbiettivo di riflettere il supremo bene temporale dell'uomo, che è lo Stato stesso. Lo Stato è la condizione necessaria, se non sufficiente, perchè la personalità morale del singolo esista e perchè possa svolgersi fino al grado, anche eroico, di un'esistenza nazionale ed imperiale, al di là della vita individuale. Siffatto è il fondamento dell'eticità dello Stato. Dacchè deve intendersi per bene, nel senso morale, quanto è conforme alla naturale destinazione dell'uomo, che è quella di attuare la propria personalità e non può attuarla se non nello Stato.

E come si è già illustrato al § XIV, è lo Stato, col suo principio costituzionale (formula politica) che fissa il tipo di civiltà che identifica ciascun Popolo e che si riassume in una determinata interpretazione del mondo e della vita. Precisamente, è la morale civile concretata nello Stato-Popolo che determina la personalità dell'individuo. Se la coscienza morale consiste nel senso di positivi scopi ultraindividuali, tale senso non può sorgere se non dall'incontro, che soltanto nello Stato si verifica, tra la visione dell'umanità universale e il riconoscimento di quella realtà di vita collettiva che in una umanità nazionale si concreta. Abbiamo detto altrove che la personalità, nel significato etico, non in quello giuridico, della parola, è il risultato dell'accettazione da parte dell'indi-

viduo dei suoi « doveri sociali ». Essa conferisce all'« individualità » un carattere sociale. Ed appunto è dalla coscienza di appartenere a una determinata comunità nazionale e di avere doveri da compiere verso di essa che l'individuo deduce i propri giudizi di valore e le regole della sua attività pratica; per il che attinge, appunto, la propria « personalità »; la quale non è ripudio di limiti, ma affermazione di vincoli e riconoscimento della necessità di attuarsi nella personalità del suo Popolo.

Il problema centrale nella presente crisi dello spirito, è quello di espellere l'interpretazione atomista che il « pensiero moderno » aveva dato al principio dell'autonomia morale dell'uomo, riducendolo all'arbitrario apprezzamento di una semplice esperienza individuale. Occorre mettere a base dell'autonomia morale dell'uomo il risultato dell'esperienza compiuta dal proprio Popolo e interpretata dalla tradizione di gloria e dall'aspirazione di potenza di questo. Solo in tal modo sarà possibile avere « una morale »; mentre l'individualismo aveva autorizzato la « pluralità infinita » delle morali. E sarà possibile unificare, sul fondaemnto di una morale, tutte le manifestazioni dello spirito nel risultato di un'« etica nazionale ».

Tale è la ragione dell'« eticità » dello Stato fascista. Non quella meccanica, indicata dall'*Enciclopedia Italiana* (voce: *Stato*), nella « corporatività », in quanto siffatta condizione di struttura implicherebbe che « lo Stato promuova la vita in forme sociali ognuna più alte, attraverso una serie di corpi sociali », con la conclusione tautologica che «lo Stato per il Fascismo è corporativo perchè etico ed etico perchè corporativo ».

Contro siffatto travisamento e contro quel qualsiasi altro per il quale si intenda contestare allo Stato la possibilità di essere un soggetto morale, va affermato che la moralità dello Stato non consiste nel fatto che essa sia composta di individui morali, o sia strumento di moralità, ma nel fatto che esso esprime la suprema esperienza morale umana sulla terra.

« Etico » potremo definire lo Stato fascista in quanto in esso e per esso sono raggiungibili e riconoscibili i valori dello spirito nel più alto grado della loro intensità e della loro potenza (1). Sicchè lo Stato fascista è « Stato Etico » per ciò che è Stato; vale a dire per ciò che esiste, quale organismo, secondo la nazione dell'organismo etico, a suo luogo esaminata.

164. Alla stregua della riferita nozione dell'eticità dello Stato fascista, il problema del rapporto fra lo Stato e l'individuo si precisa in quello di un rapporto di compenetrazione, avente carattere spirituale. Tale rapporto è stabilito sul fondamento del dovere, secondo il principio della «subordinazione», quale è dichiarato dal § I della Carta del Lavoro, per ciò che esso afferma la trascendenza dello Stato sull'individuo. «In che cosa consiste questo morale, la cui assenza e la cui presenza fa perdere o vincere le battaglie? » ha chiesto MUSSOLINI. Ed ha risposto: « Il morale consiste nella coscienza della propria responsabilità, nella dedizione di sè stessi, nel non rifiutarsi mai al sacrificio, anche se supremo » (2).

Antico concetto spiritualista è questo della subordinazione, vale a dire della « disciplina ». E fu sempre una prerogativa del tipo mediterraneo. I greci avevano celebrato il culto dell'ordine divino dello Stato, come desiderio di compiere la propria funzione nella comunità quale supremo freno dell'intemperanza morale. Il nobile ideale fu esaltato da CICERONE: « La patria non ci ha dato la vita e l'educazione per non attendersi da noi alcun sostegno, per rendersi schiava dei nostri interessi; per offrire ai nostri godimenti un sicuro asilo ed al nostro ozio una fedele protezione. Essa ha voluto che le facoltà della nostra anima, del nostro intelletto e della nostra ragione, accresciute e perfezionate dalle sue cure, diventassero un giorno le sue proprie ricchezze e che non ci fosse permesso di impiegare a nostro uso se non la parte di noi, di cui essa non abbia bisogno » (3). CESARE potè spiegare la sua maggiore

(1) Cfr. n. 167.
(2) *Scritti e Discorsi*, I, pag. 331.
(3) *De Republica*, 1, 4.

conquista con questa frase: «Le mie legioni hanno insegnato ai Galli quanto sia grande la disciplina del Popolo romano».

Sull'argomento della disciplina MUSSOLINI ha molto insistito: «La disciplina nel Fascismo ha veramente aspetti di religione» (1); «La disciplina deve essere accettata. Quando non è accettata deve essere imposta. Noi respingiamo il dogma democratico che si debba procedere eternamente per sermoni, per prediche, per predicozzi, di natura più o meno liberale. A un dato momento bisogna che la disciplina si esprima nella forma, sotto l'aspetto di un atto di forza e di impero» (2). Ieri, finalmente, costatando la salda disciplina del Popolo italiano, di fronte alle prove eccezionali alle quali Egli lo ha condotto, ha sentito prorompere in sè l'orgoglio delle virtù ancestrali: «Onde è che nel mio spirito fiammeggia una certezza come un raggio di sole nel pieno meriggio di una giornata estiva. Il popolo italiano, se rimane fedele a queste sue virtù, è signore del suo avvenire, è arbitro del suo destino» (3). Ed in altra occasione ha proferito: «La morte è la prova sublime della disciplina» (4).

165. Il principio *salus populi suprema lex*, può riguardarsi il canone della «morale civile», la quale non è affatto parafrasabile, come vorrebbero gli scettici avversatori del nuovo ordine, in una «morale governativa». Essa è la «legge», prima ancora morale che giuridica: donde derivano tutte le regole di condotta per le esperienze etiche dei cittadini e il criterio di misura per i giudizi di valore delle scienze morali. Ed ha il suo fondamento nell'autorità della tradizione e nella forza dell'iniziazione sociale, che ciascun Popolo concreta nella sua vita di Stato e non già nel comando e nella coercizione dei potenti.

Solo per l'efficacia di tale legge è possibile determinare le funzioni dei singoli in tutta l'attività pratica e ricostruire

(1) *Scritti. e Discorsi*, V, pag. 25.
(2) *Ibid.*, II, pag. 309.
(3) *Ibid.*, VII, pag. 274.
(4) *Ibid.*, IV, pag. 9.

l'unità morale dello spirito dal caos dei conati individuali, dispersi e fuorviati dalla concezione « profana » che l'interpretazione individualista dei fini aveva imposto alla civiltà occidentale. Solo per l'efficacia di tale legge è possibile fondare una « scienza della morale » che sfugga all'arbitrio delle interpretazioni individualiste. Il GUÉNON (1) accenna alle « scienze tradizionali » che esistettero nell'antichità e nel medio evo e che esistono ancora in varie parti dell'Oriente, ma il concetto delle quali è ormai affatto estraneo agli occidentali dei nostri giorni. Il *mos majorum* dei Romani, succeduto al *jus sacrorum*, fu la « scienza tradizionale » che presiedette alla più grande esperienza politica della razza. Nella nuova « Scienza dello Stato » può auspicarsi la scienza tradizionale della nuova civiltà. Sempre che essa sia considerata non già come una delle tante discipline sociali, o magari giuridiche, da mettersi accanto alle altre, ma come la sintesi della concezione spiritualista della vita.

Se la morale si concepisce appena come il semplice risultato di rapporti di coordinazione, vale a dire di complementarità, tra i singoli e non già come il risultato di una comune situazione di dipendenza di tutti i singoli verso lo Stato-Popolo, vien meno la possibilità di assegnare all'azione degli uomini una qualsiasi direttiva unitaria. Viene meno la possibilità, altresì, di assicurare lo svolgimento dell'individuo nella « personalità », vale a dire nel nesso colla coscienza del Popolo cui egli appartiene.

166. Invece, dalla dottrina fascista, dichiarata nei diversi paragrafi della Carta del Lavoro e concretata nel complesso degli istituti politici e giuridici del nuovo ordine, acquistano sicura determinatezza, come principî costruttivi generali, quei due concetti della « libertà » e della « uguaglianza » che l'individualismo aveva voluto affermare quali proposizioni politiche e giuridiche; vale a dire quali titoli di una pretesa dell'individuo di fronte allo Stato. Veramente, come

(1) *La crise du monde moderne.*

rileva De la Bigne (1), « uguaglianza e libertà sono nozioni astratte, vere in un certo senso e dubbie o false in un altro, e delle quali la generalizzazione inconsiderata può cagionare ed ha cagionato catastrofi ». Ebbe a dire una volta Mussolini: « Esiste la libertà? In fondo è una categoria filosofico-morale. Ci sono le libertà: la libertà non è mai esistita! » (2). I teologi e i moralisti del « pensiero moderno » avevano trasferito frettolosamente e con grande imprudenza, nozioni che erano esatte nella scienza morale pura, nelle scienze del diritto e dello Stato. Dall'uguaglianza morale astratta si è così concluso all'uguaglianza politica e sociale. Anche la libertà è un elemento essenziale della natura umana. È essa che fonda la responsabilità, il merito e il demerito dell'uomo. Ma i giusnaturalisti vollero stabilire una identità assoluta tra l'uomo morale e l'uomo politico anche a questo riguardo ed erigere lo Stato su un concetto negativo.

Orbene, parlare sotto il profilo giuridico di « uguaglianza » è un non senso e un errore, perchè la divisione del lavoro, principio elementare della società civile, ha sempre implicato ed implica specializzazione e gerarchia, e quindi la consacrazione di un cumulo di disuguaglianze. La « libertà », poi, non può riconoscersi quale regola politica, precisamente per la necessità di assicurare la prestazione del lavoro, e quindi la collaborazione, che è reclamata dalla impresa collettiva del Popolo.

Ma la libertà e l'uguaglianza, assunte in un valore determinato e concreto dalla dottrina del Fascismo, acquistano il significato di criteri di organizzazione che sono propriamente « etici », cioè nel medesimo tempo, morali, politici e giuridici.

La « libertà » diventa la norma della responsabilità morale nella iniziativa individuale diretta all'attuazione del bene comune, tanto nell'ordine della produzione dei beni materiali (iniziativa economico-privata), quanto nella serie delle pub-

---

(1) *Traité g. d. État*, I, pag. 322.
(2) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 190.

bliche istituzioni (iniziativa di associazione pubblica). « La libertà » — ha detto MUSSOLINI — « non è un fine; è un mezzo » (1). « La libertà non è un diritto; è un dovere » (2). « La libertà senza ordine e senza disciplina significa dissoluzione e catastrofe » (3).

L'« uguaglianza », è affatto priva di senso comune quando la si consideri un diritto; perchè la parola diritto non può avere valore rispetto all'individuo se non corrisponde a un dovere e non si può imporre ad un soggetto l'obbligo di rinunciare alla propria personalità per adeguarsi all'inferiore. L'uguaglianza soltanto si pone, invece, sotto il profilo di un comune elementare dovere verso la comunità, come la « condizione di base », secondo l'espressione di MUSSOLINI, dalla quale si svolgono « le inevitabili differenziazioni gerarchiche della vita ». « I calli alle mani » — EGLI ha detto — « non bastano ancora a dimostrare che uno sia capace di reggere uno Stato o una famiglia » (4).

Dalla conoscenza dello Stato come bene comune e dal riconoscimento del rapporto di necessità, in cui versa il singolo, rispetto allo Stato, sorge anche il titolo giustificativo per il comportamento di ciascun singolo verso il suo simile. Tale comportamento, così, sarà liberato dal criterio della riduzione del bene all'individuale; per il quale si finisce coll'assumere una nozione puramente materialista della natura dell'uomo e col dedicare la propria attività soltanto all'appagamento di bisogni artificiosi.

Alla stregua del comune dovere verso lo Stato anche il principio della « fratellanza », terzo della formula individualista, trova la sua definizione. Esso indica un'effettiva solidarietà nell'interno del gruppo; solidarietà la quale ha pur sempre come limite le esigenze dello Stato e come condizione l'utilità dello Stato. E così elimina il morboso concetto della « giustizia sociale », lanciato dall'interpretazione individualista,

(1) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 78.
(2) *Ibid.*, IV, pag. 77.
(3) *Ibid.*, III, pag. 214.
(4) *Ibid.*, II, pag. 35.

non come una gerarchia qualitativa di funzioni e di dignità, ma come una scala e una perequazione di salari e di paghe. Ben diversi da quelli della « umanità universale » sono i canoni della « umanità nazionale », che vengono affermati dalla dottrina del Fascismo e che MUSSOLINI ha ben rilevato nei termini di una « più alta giustizia sociale », meritevole di essere qualificata come « giustizia sociale della Nazione ». EGLI ha detto: un'organizzazione che raccorci con inflessibilità e gradualità le distanze tra le possibilità massime e quelle minime della vita, è ciò che io chiamo una più alta giustizia sociale. In questo secolo non si può ammettere la inevitabilità della miseria materiale; si può accettare soltanto la triste fatalità di quella fisiologica » (1). Ma già prima aveva affermato: « Le ragioni per cui vogliamo fare una politica di benessere del proletariato sono affatto diverse (da quelle del socialismo) e ricadono nell'ambito della nazione » (2).

È sul titolo della solidarietà nazionale che, in linea di organizzazione, lo Stato fascista ha rivendicato il compito dell'assistenza, della previdenza e dell'educazione, considerati espressamente dalle dichiarazioni programmatiche della terza parte della Carta del Lavoro. È su tale titolo che riposa, in parte, l'« ordinamento corporativo ».

Si è fatto un gran discorrere di un *homo corporativus* e di « un'etica corporativa ». E si è voluto troppo spesso desumere questa dal motivo della complementarità economica e professionale, senza tener conto delle condizioni politiche, oggettive e soggettive della eticità, quali presentemente sono state illustrate. Veramente non la « corporatività », ma la « statalità » è la condizione dello spirito nell'ordine nazionale.

167. Sull'argomento ritorneremo parlando dell'unità economica. Ora occorre insistere sul rilievo che la morale civile, nella spinta verso la suprema manifestazione, che noi indichiamo come Impero, vince anche l'interpretazione ma-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, IX, pag. 145.
(2) *Ibid.*, III, pag. 33.

terialista della « nazionalità », quale si era svolta dalla disgregazione della cristianità medioevale, ed era stata accentuata dalle teorie nazionalitarie del secolo XIX. L'Impero — occorre ripeterlo — è l'universalità del Fascismo. E altresì dobbiamo rilevare come nella tendenza dell'Impero si accenni alla sintesi tra queste supreme manifestazioni dello spirito che sono la politica, la morale e la religione.

Si può considerare lo Stato come il processo per il quale il diritto tende a fondersi colla morale, per ciò che la forza del comando si trasferisce sempre più sulla coscienza della subordinazione. Non vi è dubbio che l'*optimum* della organizzazione politica sarebbe quella nel quale l'ordine giuridico fosse assicurato esclusivamente dai motivi della morale civile, sì che l'attività esterna dell'uomo venisse a coincidere con la sua attività interna. Si tratta di un'ipotesi limite, della quale, secondo il nostro metodo, dobbiamo apprezzare soltanto il significato dinamico, col risultato, peraltro, di poter concepire lo Stato come il trasformatore virtuale della forza nei valori superiori dello spirito, designabili nel loro complesso quale « eticità ».

Ma tra i valori superiori dello spirito vi è anche la religiosità. E per avventura, come si è già avvertito al § XXV, è nel momento in cui la morale supera il cerchio dell'umanità nazionale, aprendosi verso gli orizzonti di una civiltà mondiale, che l'esperienza morale si viene a fondere con l'esperienza religiosa. È in questo momento, infatti, che si accentuano i motivi della trascendenza e che si aprono i più grandi misteri della vita. È il momento in cui soccorrono le prove dell'apostolato e del martirio; prove, le quali reclamano il suffragio di una vera e propria credenza religiosa. Essa soltanto può rispondere ai « perchè senza fine », come si esprime Le Bon (1), « che si pongono gli esseri umani circondati da cose tremende che essi non comprendono ».

Durante le prove del risorgimento il Balbo lanciò l'esortazione all'Italia perchè si facesse grande potenza mediter-

---

(1) G. Le Bon, *Le deséquilibre du monde*, pag. 152

ranea e mondiale (1). Invece tanto VINCENZO GIOBERTI (1801-1852), quanto MAZZINI, seppero intravvedere la conclusione religiosa dell'inevitabile rinascita imperiale italiana. Per il primo la missione dell'Italia, esaltata nel *Primato morale e civile degli Italiani*, avrebbe tratto il suo suffragio dalla tradizione cattolica. Per il secondo essa sarebbe scaturita da una rivoluzione religiosa promossa dal Popolo italiano. Dio non avrebbe dato a lui la forza di essere il fondatore della nuova religione; ciò non di meno il fondatore sarebbe immancabilmente venuto.

Ma, a prescindere dai presupposti e dalle previsioni del grande agitatore, è certo che il mondo europeo è oggi nell'aspettativa di una ascesa morale, la quale non può essere effettuata se non per la virtù di quei due motivi che sono la forza e la fede, la volontà e il sentimento. La civiltà occidentale volle, a torto, escluderli dai suoi quadri. Essi ritornano ad imporsi nella tragica profondità della crisi che oggi viviamo. Forse è in questa intenzione che MUSSOLINI ebbe a proclamare: « Il Fascismo è forza spirituale e religiosa » (2).

SEZIONE TERZA

L'unità politica.

§ XXXI. — LA CONCENTRAZIONE DEL POTERE.

168. Si è chiarito al n. 32 che il tipo politico di una società, cioè lo Stato, nella sua figura generica, sorge con la individuazione del potere. Il che si verifica quando il potere diventa oggetto di scambio e di appropriazione individuale da parte di colui che ottiene la preminenza nella associazione dei membri attivi della comunità. Secondo gli etnologi, le « confraternite » delle tribù primitive, dedicate alla celebrazione del *potlacht*, sarebbero gli organi dell'individuazione del potere. Esse adempirebbero a quella che abbiamo indicato come funzione

(1) C. BALBO, *La speranza d'Italia*, 1844.
(2) *Scritti e Discorsi*, III, pag. 214.

della classe politica, sulla quale ricade il compito di attuare la coesione sociale attraverso il fenomeno della integrazione.

Per l'appunto, all'effetto dell'integrazione, il momento della « individuazione » del potere politico vuol essere completato da un contemporaneo momento di « concentrazione ». Si tratta di ottenere che in ciascuna comunità politica si costituisca un centro di potenza il quale eserciti il « monopolio esclusivo di tutti i mezzi di forza » esistenti nella comunità stessa. Quello del monopolio è, infatti, l'obbiettivo dell'istinto individuale di potenza, nel quale occorre ravvisare il fattore politico del fenomeno statale. Il processo di concentrazione è diretto elementarmente ad eliminare le concorrenze e gli antagonismi che insorgono circa la disposizione delle leve di comando e ad affermare il predominio della volontà personale in una sfera sempre più vasta di rapporti umani. Esso, cioè, nel medesimo tempo, tende a estendere il gruppo ed a rafforzarne la compagine. In questo senso è esatta l'osservazione del Leone che il primo obbiettivo della potenza sia l'aggressione, non la difesa. Peraltro, la produzione dell'ordine è, e lo era anche per il Leone, il risultato immediato del fattore politico; il quale, a tale effetto, appunto, reclama il monopolio dei mezzi di forza.

169. Nella concentrazione del potere politico occorre riconoscere non soltanto la manifestazione di un istinto individuale qualificato verso la potenza, ma anche il riflesso di una aspirazione di massa. Il ribellismo non è l'atteggiamento, o l'inclinazione, dominante nelle larghe masse della popolazione. Esse sentono « l'entusiasmo della potenza ».

Ogni aggregato umano tende a consolidarsi e a svolgersi. Se si vuol considerare il fenomeno politico come una espansione della personalità e quindi, secondo l'espressione francese, come un *rayonnement*, si deve ammettere senz'altro che esso ha valore comune per la natura degli uomini. Dal più al meno, in tutti i soggetti che partecipano a un gruppo organizzato, in grado più o meno elevato e più o meno consapevole, è accertabile una inclinazione alla potenza. Per il Pareto lo

scopo dell' « ofelimità », combinato insieme a quello della « potenza » darebbe la spinta a ogni azione umana. Non bisogna esagerare su l'argomento del « pacifismo » delle masse. È innegabile che anche nei più umili componenti di una collettività esiste un briciolo di orgoglio collettivo, esiste una sensibilità della vitalità collettiva, esiste un riverbero di quella che il VICO chiamava la « boria delle nazioni ». La naturale simpatia che gli elementi di massa provano verso i grandi dominatori, l'apprezzamento favorevole che essi fanno dell'energia di governo e dei segni della potenza e della gloria, attestano e documentano quello che si è detto circa il carattere « popolare » del processo di concentrazione del potere. Le presenti illustrazioni della letteratura nazional-socialista tedesca sul carattere rappresentativo del *Führer*, sulle quali ritorneremo nella terza parte di questo lavoro, e quelle di pari intonazione della letteratura fascista circa la posizione e la dignità del **Duce**, dimostrano come quella del condottiero politico sia una vera e propria « funzione di collettività », in quanto esplicazione di potenza.

Pur sotto il punto di vista del sentimento pacifico, la concentrazione del potere reca alle masse prospettive grate. In sostanza, l'effetto meccanico della concentrazione è quello di assicurare il massimo di ordine possibile nell'interno della comunità e quindi il massimo di sicurezza ai « dominanti » e e anche ai « dominati ». La concentrazione, apre la via alle misure di « tutela » e di « mecenatismo ». Essa si consustanzia nella fondazione di un « ordine di diritto ». È, infatti, necessario nei rapporti dell'ordinamento giuridico che la contesa individuale per il potere venga ridotta il più possibile, tanto da poter presentare addirittura il potere stesso come un attributo di carattere impersonale, oggettivo, vale a dire come il risultato di una « legalità ». E la « legalità » è sopratutto un interesse della massa; perchè è intrinsecamente una guarentigia contro gli abusi dei potenti.

170. Mentre lasciamo alla scienza politica, e in ispecie alla psicologia politica, l'analisi dei coefficienti della politicità e

dei fattori della potenza, intendiamo invece insistere sul profilo storico della concentrazione del potere, quale si presenta nelle società europee contemporanee, in connessione diretta ai precedenti della loro formazione, poichè ogni fase porta in sè le traccie di quella che l'ha preceduta. Precisamente la crisi in atto della civiltà europea dimostra come il preteso « ordine individualista » sia fallito, proprio sul punto decisivo della integrazione politica; cioè in quello della concentrazione del potere, sebbene esso si fosse vantato di aver raggiunto l'attuazione più perfetta della impersonalità del potere stesso mercè il suo « Stato costituzionale ».

I precedenti mediati dell'ordine individualista, affermato nel secolo XIX, vanno ricercati in quello che si chiama propriamente, con una denominazione accolta dalla scienza politica, l'« ordine corporativo » e in quello che si indica per lo più come « Stato di polizia » e può anche designarsi come « ordine monarchico ».

L'« ordine corporativo » fu caratteristico della prima fase di formazione dello Stato territoriale moderno; vale a dire di quella « organizzazione a Stato » che veniva lentamente emergendo dall'« organizzazione a Impero » propria al sistema politico del Medioevo. L'organizzazione a Stato ci si presenta, per l'appunto, come un lungo e lento processo di concentrazione politica, presieduto da uno spirito nazionale, contro la frammentazione sociale prodottasi nella profonda crisi susseguita alla grande migrazione dei Popoli. Si è già detto (1) che l'assetto proprio al tipo di Stato indicato come lo « Stato corporativo » era qualificato dal frazionamento dell'autorità in corpi particolari, corrispondenti all'elemento ecclesiastico (*benefici*, *congregazioni religiose*), all'elemento militare (*feudi*, *signorie*), all'elemento borghese (*comuni*, *arti*). Ciascuno di questi corpi si poneva di fronte all'istituto monarchico, al quale si riduceva in pratica lo Stato, in quanto organo d'interessi generali, per un titolo autonomo, equivalente al titolo stesso che poteva vantare la monarchia. Al Re che chiedeva al suo vassallo:

---

(1) Cfr. n. 100.

« chi ti ha fatto nobile? », questi poteva rispondere: « e tu? chi ti ha fatto Re? ». E per vero, il titolo al dominio era dedotto in ogni caso, secondo la concezione medioevale, dal titolo della proprietà fondiaria. Troviamo nella *Magna Charta* inglese il riconoscimento formale di siffatta autonomia, con una dichiarazione relativa al « diritto di ribellione » attribuito ai vassalli contro il Re, loro signore feudale. Di fatto in quel tempo i mezzi materiali della potenza erano ancora ripartiti fra i varî corpi politici. E il Re si trovava costretto a trattare con ciascuno di essi, separatamente o insieme, per ottenere i contributi militari e i contributi finanziari occorrenti all'adempimento di quei due compiti elementari per la esistenza di ogni comunità politica che sono la difesa e la giustizia. La « rappresentanza corporativa », la quale fu vera rappresentanza, perchè ciascun delegato riceveva i poteri del corpo delegante, ebbe radice in simile rapporto interno di potere, tra le diverse forze sociali. Da essa si svolse in Inghilterra, sopratutto, per evoluzione, e sul continente, sopratutto per rivoluzione, il sistema parlamentare.

L'ordine corporativo, vagheggiato da alcuni teorici contemporanei come l'*optimum* dell'organizzazione civile, fu in realtà una fase primordiale di imperfetta concentrazione del potere, con uno spiccato carattere empirico. Attraverso, però un paziente lavoro di erosione del contenuto morale e materiale delle autonomie particolari, l'istituto della Monarchia riuscì a pervenire, all'inizio dell'epoca moderna, al regime che viene indicato, con una certa imprecisione, come quello dell'« assolutismo monarchico ». Esso rappresentò un notevole grado di concentrazione politica e per l'appunto quello indispensabile a dar forma all'idea dello « Stato Moderno ». Abbiamo indicato col nome di « ordine monarchico » il risultato di siffatto processo.

171. In realtà, l'assolutismo del sistema monarchico non fu mai così pieno e così assoluto come vorrebbe esprimere tale denominazione e come pretese poi realizzarlo, in linea teorica, il cosidetto « Stato Moderno », alla stregua della

competenza legislativa incondizionata che si attribuì al Parlamento, organo della « volontà generale ». È notevole che il successo della Monarchia nell'opera della concentrazione del potere era stato sostenuto dalle stesse dottrine del diritto naturale, per ciò che esse venivano a mettere in diretto rapporto il Popolo e il corpo politico, dichiarando nella volontà del Popolo la fonte del diritto contro le pretese dei « poteri intermedi ». Si sa che sulla base di tali dottrine si svolse la poderosa interpretazione autoritaria di HOBBES. L'ordine monarchico fu favorito, altresì, in un primo tempo dall'accentuarsi della accumulazione capitalista, che aveva avuto la sua origine, secondo si ammette dai più, fra il XIV e il XV secolo coi sintomi del « precapitalismo ». Il sopravvento di un'economia monetaria e finanziaria reclamava la concentrazione politica quale condizione di assetto e di svolgimento. Il capitalismo cercava in una autorità forte il presidio della propria organizzazione espansiva.

Ecco dunque che il « razionalismo politico », nella specie dell'« assolutismo dottrinario », e il « capitalismo economico », nella specie del « mercantilismo », vennero a fare il loro ingresso nella civiltà europea sotto il presidio della potenza politica espressa dall'istituto monarchico, sostenuto dall'inconscio sentimento nazionale delle masse. Per suo conto, l'istituto monarchico aveva definita, da tempo, la propria struttura, rivendicando in modo categorico la regola unitaria della « successione », secondo il criterio del sangue nei termini del principio della « dinastia ». Anche nominativamente la Monarchia si poneva oramai come l'espressione tipica della potenza nell'ordine civile. L'unità dello Stato parve indivisibile, « come è indivisibile il punto matematico ». « Nello Stato unitario nessuna traccia di partiti, nemmeno quello del Re » (1).

Nel primo momento, dunque, così il razionalismo come il capitalismo, che furono fattori per eccellenza disintegrativi degli aggregati storici, rimasero al servizio di un'opera di

---

(1) BENOIST, *La monarchie française*, 1935, pag. 153.

concentrazione, la quale sboccava nel quadro regionale delle singole nazionalità. Fu l'era delle « Grandi Monarchie », nelle quali la spinta di potenza si esprimeva prima di tutto in una formidabile esigenza e in una compiuta esperienza dell'autonomia nazionale. Fu l'era nella quale l'individualità territoriale dei grandi Popoli europei si perfezionò attraverso le guerre di predominio, improntate a così spiccati motivi dinastici. Fu l'era nella quale la gara coloniale si iniziò nel quadro del cosidetto « sistema coloniale esclusivo », coll'espediente delle « compagnie privilegiate » motrici del grande capitalismo moderno.

Alla stregua di siffatti rilievi perde credito la pretesa del liberalismo di avere effettuato, mediante le sue successive rivoluzioni, una radicale interversione delle direttive della vita europea e di avere dato origine a un ordine affatto nuovo nella storia. La figura dello « Stato Moderno », centralizzato ed unificato, che il liberalismo si vantò di aver portato per il mondo, era sorta per opera del regime che esso volle e riuscì ad abbattere.

L'effetto strutturale della concentrazione monarchica era stato quello di sostituire al « sistema feudale » delle funzioni pubbliche, un « sistema burocratico » di gerarchie dipendenti direttamente dalla autorità centrale. In questo sistema le competenze risultavano attribuite a persone che le esercitavano non più a proprio nome, come nel sistema feudale; ma in nome del Monarca. E risultavano distribuite, non più secondo il criterio territoriale, con la inevitabile accumulazione di potestà diverse nel medesimo organo; ma secondo la diversa natura dei loro obbiettivi, tenuto conto della differenza tecnica di questi. In tal modo la funzione militare si era separata da quella finanziaria e la funzione di polizia dalla funzione giudiziaria.

Si può ben dire che lo « Stato Moderno » nella sua forma preliminare, sia vissuto nell'ordine monarchico sotto il tipo dello « Stato di polizia », caratterizzato da una accurata e accentrata organizzazione amministrativa delle potestà pubbliche. Quello che fu chiamato il « nuovo regime » trovò

in siffatta organizzazione non soltanto un ordinamento che esso rimase incapace di superare; vi trovò pur l'idea della divisione di poteri, che esso doveva sfruttare con ben diversi intendimenti, travisandone il valore concreto che è appena quello di una specializzazione funzionale.

Lo « Stato Moderno » vi trovò altresì il nazionalitarismo, il capitalismo economico ed il razionalismo politico; i quali rimasero i motivi dominanti della sua condotta durante tutto il secolo XIX e lo condussero al fallimento.

172. Appena, le rivoluzioni individualiste ottennero che la concentrazione politica realizzata dalla Monarchia, venisse posta a servizio del « Popolo » e fosse tolta dalle mani del « Principe ». In sostanza questo « Popolo » fu appunto il cosidetto « Terzo Stato »; vale a dire il « Popolo dei detentori del capitale mobiliare », o, in una parola, la « borghesia ». Era proprio questa la classe che intendeva assumere la direzione della pubblica cosa spodestandone, non già i ceti ecclesiastici e feudali che più non esistevano come forza politica, ma la Monarchia. E ciò coll'impadronirsi dell'organizzazione burocratica da questa pazientemente creata. Il preteso « ordine individualista » che avrebbe dovuto esprimere l'affermazione della sovranità dell'uomo in tutto il mondo, ebbe dunque un obbiettivo politico assai più limitato; la conquista del potere da parte di una determinata classe sociale.

Per raggiungere tale risultato si affermò, sotto il punto di vista della legittimità, il principio della « sovranità nazionale » e, sotto il punto di vista della legalità, il principio della « supremazia della legge », vale a dire del Parlamento, organo esclusivo della legislazione, considerato sotto la specie dell'assemblea rappresentativa del « Terzo Stato »; cioè delle classi capitaliste che, per l'occasione, si promosse da sè a rappresentanti di tutta la popolazione, di tutta la « nazione ». E fu, di fatto, il trionfo degli elementi della speculazione finanziaria soprattutto, sotto la formula della libertà e dell'uguaglianza, contro la compressione amministrativa che su di essi la monarchia aveva esercitato coi metodi del mercanti-

lismo e della grande polizia. Non per nulla tali elementi venivano attingendo forze sempre maggiori dalla compiuta organizzazione bancaria e dalla incipiente trasformazione industriale. Per giunta essi potevano vantarsi di aver promosso gli strepitosi successi della « filosofia della ragione » nella coscienza delle moltitudini.

La direzione della cosa pubblica da parte del « potere legislativo », vale a dire il « parlamentarismo », fu l'unico concetto organizzativo delle rivoluzioni liberali. Ma tale concetto non era da tanto da poter assicurare la indispensabile concentrazione delle forze; specie nel quadro che veniva designandosi in modo sempre più netto, di una politica mondiale dei Popoli. Anzi, esso concluse a una effettiva disgregazione della potenza politica a beneficio di gruppi sezionari nell'interno delle comunità in opposizione al potere centrale dello Stato.

Tale è il processo che noi dobbiamo rapidamente apprezzare nell'ordine interno o costituzionale e nell'ordine esterno o internazionale, sotto il profilo rigoroso di una considerazione politica, riservandoci di trattare delle ragioni morali della crisi quando parleremo dell'attuazione dello Stato e del problema dell'autorità.

§ XXXII. — Democrazia e potenza. Prima fase.

173. Le rivoluzioni liberali del secolo XIX avevano aperta la via a una attuazione dell'ideale democratico, per la quale questo venne ad assumere un carattere senza precedenti nella storia dei Popoli di civiltà europea. Alla « monarchia assoluta » si volle contrapporre la « democrazia assoluta ».

Il concetto del « governo dei più » è antico quanto la dottrina della politica e forse quasi quanto la pratica della politica. Ma il « pensiero moderno » volle rilevare nella democrazia due elementi caratteristici: quello della « libertà » e quello dell'« uguaglianza ». Volle intenderli in senso negativo, quali diritti contro lo Stato. E volle dare ad essi, con un nuovo significato giuridico, una attuazione assoluta; ciò che il pensiero

antico non aveva mai creduto possibile: volle, cioè, arrivare al « governo di tutti ».

L'esame del rapporto fra la democrazia e la potenza va pertanto condotto esclusivamente nei riguardi della interpretazione « moderna » della democrazia, elaborata alla stregua di quella particolare concezione del mondo che aveva presieduto alla definizione del cosidetto « Stato Moderno » e che era informata all'ideologia giusnaturalista e all'ipotesi del contratto sociale.

La città antica in prevalenza aveva utilizzato la forza del fattore familiare e si era sostenuta a lungo su una organizzazione gentilizia. I mutamenti di regime vi si produssero sulla base di una simile organizzazione e ne conservarono, più o meno spiccate, le traccie. A causa dell'assetto sociale della proprietà in quel tempo avveniva che numerosi ceti di schiavi, di servi, di semiliberi, di clienti adempissero i compiti della produzione, lasciando libera la classe dirigente di attendere alle pubbliche cure nell'ambiente circoscritto di una vita municipale. La libertà fu il contrassegno della massima capacità civile (*civis optimo jure*), quale effettiva partecipazione dei singoli all'esercizio delle funzioni pubbliche. Si trattò di una « democrazia diretta », nel senso più preciso della parola; ma limitata a una parte della popolazione. Il diritto politico, anche in Atene, infatti, lasciò sempre fuori della città, un gran numero di abitanti. La democrazia rifletteva appena il corpo privilegiato detentore del potere. Potè TUCIDIDE, nell'*epitafio* ai caduti per la patria, esaltare così l'ideale di Atene: « La costituzione che ci regge ha nome democrazia, perchè considera il bene non di una minoranza ma del più gran numero ». È proprio la formula inglese della « massimizzazione della felicità ». Però, nel 431 a. C., all'apice dell'impero ateniese, il numero dei cittadini non superava quello di 42.000. E ciò non di meno tutto il più autorevole pensiero filosofico si dichiarava avverso al reggimento popolare. D'accordo col « divino » Platone, l'anonimo scrittore della *Repubblica degli Ateniesi* non esitava ad affermare che « l'uguaglianza democratica, la preponderanza del numero,

ha per risultato inevitabile l'impotenza dei buoni e il dominio dei malvagi ».

Nell'epoca di mezzo i celebratissimi « liberi comuni » d'Italia e di Fiandra si ridussero alla signoria del « popolo grasso », che aveva per sue leve di comando le « corporazioni » delle arti e dei mestieri. Il contadino e il lavoratore manuale erano esclusi dalla repubblica cittadina. In queste « democrazie » si possono rinvenire i più tipici episodi dell'oppressione sociale e dello spirito di fazione.

Nell'antichità e nell'epoca di mezzo la democrazia, intesa secondo l'accezione comune dell'« autogoverno dei cittadini », apparve dunque in corrispondenza a un accentuato sviluppo della ricchezza mobiliare e dell'attività mercantile e alla presenza di una numerosa classe media. Essa si affermò nell'uno e nell'altro caso, con carattere di privilegio e si risolvette nel ciclo di una breve esperienza, quasi meteorica, se pur segnalata dallo splendore e dal fragore delle meteore. Nell'uno e nell'altro caso l'esperienza democratica, pur contenuta in applicazioni ristrette, concluse alla tirannide interna e alla perdita dell'autonomia internazionale della città.

174. La « nuova democrazia », proclamata dal pensiero « moderno », avrebbe dovuto essere una cosa molto diversa. Essa avrebbe voluto legare l'idea dello Stato a quella di un valore trascendente della personalità dell'uomo. Quindi essa pretese a una attuazione « universale » ed « eterna ». La realtà fu ben diversa e quanto alla misura e quanto alla durata, che risultò ben inferiore a quella del « secolo di Pericle ». Gli « ideologi » della rivoluzione francese non avevano esitato ad accettare addirittura il programma della « democrazia pura », cioè del governo diretto di tutti gli uomini appartenenti allo stato. Tale era il senso della « volontà generale » enunciata da ROUSSEAU. Tuttavia i « politici » addussero l'impossibilità di un simile esperimento attese le dimensioni dello Stato moderno. E ammisero il principio democratico soltanto in quel tipo del tutto originale di reggimento che da allora prese la forma nota sotto il nome di « Stato rappresentativo ». In effetto il

problema pratico era quello di sostituire alla « direzione regia » la direzione del « Terzo stato ». Per questo si affermò che si voleva sostituire al tipo del « governo signoria », richiamantesi a un diritto proprio del « governante », un cosidetto « governo rappresentativo », perciò che si richiamava al diritto del « Popolo ». E si attuò il tipo della « democrazia rappresentativa » o « democrazia indiretta ».

L'art. 6 della « Dichiarazione dei diritti » del 1789 aveva proclamato: « La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere personalmente, o per loro rappresentanti, alla sua formazione ». L'art. 29 della « Dichiarazione dei diritti » del 1793 aveva accentuato: « Ogni cittadino ha eguale diritto di concorrere alla formazione della legge e alla nomina dei suoi mandatari e dei suoi agenti ». L'elettività del « corpo legislativo » da parte di un corpo elettorale fu dunque il contrassegno del regime.

Osservò Carré de Malberg (1): « Il grande torto di Jellinek e della sua scuola è quello di non aver saputo identificare se non due forme tipiche di governo: la monarchia e la democrazia; mentre nei tempi moderni si è creato un terzo tipo, molto diverso dagli altri, il regime rappresentativo ». Vedremo nella terza parte di questo lavoro che il cosidetto regime rappresentativo fu in sostanza la negazione di ogni rappresentanza e di ogni mandato. Alcuni democratici scrittori oggi effettivamente arrivano a negare al sistema rappresentativo, considerato nel tipo parlamentare, addirittura il carattere di governo democratico, al qual proposito essi possono richiamarsi allo stesso Siéyès che, per l'appunto, aveva avvertito come « il suffragio universale avrebbe dato la democrazia e non il governo rappresentativo ».

Comunque, la « democrazia rappresentativa » si affermò nella vita dei Popoli europei con una mistica intensa, appoggiata ai « dogmi » ineffabili, per quanto negativi, della libertà e dell'uguaglianza. Se anche la democrazia pura, ovverosia « diretta », rimase una ipotesi e la realtà fu quella

(1) *Op. cit.*, II, pag. 349.

dello «Stato rappresentativo» accentrato nell'istituto del Parlamento, organo esclusivo della « sovranità nazionale », il dogma di tale sovranità servì a far credere alle masse che i rappresentanti da essa eletti erano gli interpreti esclusivi di quella volontà unica sovrana che affermavasi riprodurre la volontà di ciascun cittadino. Era lusinghiero pensare che i membri del Parlamento erano infallibili e che, ubbidendo ad essi, non si ubbidiva che alla propria volontà!

La rivoluzione francese nel tipo della « Convenzione » esperimentò il governo diretto dello Stato da parte dell'assemblea legislativa. Di poi, il « costituzionalismo », nettamente improntato al modello inglese, accomodante colle istituzioni monarchiche tradizionali e retto da una fiera convinzione di indipendenza del Parlamento dal corpo elettorale, espresse il tipo concreto pel quale l'esperienza democratica potè attecchire sul continente. Ma esso non credette di prescindere del tutto dalla dottrina rivoluzionaria ed esaltò il Popolo in contrapposizione allo Stato.

In sostanza il proposito del costituzionalismo nell'interpretazione, prevalsa, della « democrazia rappresentativa », fu quello di « dividere » la forza dello Stato. Come osservava Faguet (1), si volle « sopprimere la sovranità dividendola ». E per vero da un lato si spezzò la potenza pubblica in tre « poteri », legislativo, esecutivo e giudiziario, che avrebbero dovuto essere indipendenti uno dall'altro, nel senso che nessuno di essi avrebbe potuto comandare. D'altro lato si ripartì perfino lo « stesso potere legislativo », che poteva riuscire il più pericoloso per la libertà. E ciò avvenne in due modi: da prima facendolo esercitare dai delegati del popolo, anzichè dal popolo direttamente; di poi sezionando altresì l'istituto parlamentare di due camere, organizzate in modo che nessuna di esse potesse separatamente funzionare, mentre si richiedeva la sanzione del capo del potere esecutivo, perchè la legge potesse essere emanata.

---

(1) F. Faguet, *Le libéralisme*, 1912, pag. 259.

175. Ma quale era la libertà che si voleva proteggere con tanti artificî e così sottili espedienti? Era la « libertà economica », presentata come la libertà « civile » per eccellenza, nella formula di una libertà dell'industria, del commercio, del lavoro; vale a dire, in una parola, era il diritto della proprietà privata, in quanto « diritto naturale dell'individuo sulle cose adatte al proprio godimento ».

Per l'appunto al sistema del Parlamento corrisponde il sistema dei « codici del diritto privato »; pel quale la proprietà privata venne concepita sotto la specie di un diritto assoluto di godimento, che avrebbe trovato il proprio strumento nella piena libertà del contratto. A questi effetti fu dichiarato che i contratti individuali hanno « forza di legge fra le parti ». Il che letteralmente avrebbe voluto significare che soltanto per legge avrebbero potuto essere modificati. In realtà, il dogma della separazione della economia dalla politica, vietava qualsiasi intervento, anche legislativo della potenza pubblica nei rapporti connessi al processo della produzione che si assumevano di esclusiva competenza delle autonomie private. Di fronte alle resistenze delle coalizioni operaie, la « santità del contratto privato » venne difesa con le sanzioni di un « sistema penale puro ». Lo stesso metodo della « codificazione », il quale implica concettualmente una cristallizzazione del diritto, vuol essere apprezzato come un procedimento di quel sistema delle guarentigie dal diritto individuale che costituì la preoccupazione della rivoluzione borghese.

Pur senza peccare di materialismo storico, non si può tralasciare di mettere in rapporto la « democrazia rappresentativa » del secolo XIX con lo svolgimento industriale della produzione e quindi il « parlamentarismo » col « capitalismo » nel significato proprio che di questa parola verrà specificato al § XXXIX. Tutte le elaborazioni giuridiche condotte intorno al concetto dello « Stato di diritto » non ebbero movente diverso da quello di una esaltazione del diritto di proprietà, presentato in un primo tempo come il mezzo per potere raggiungere la formazione di numerose « individualità vere e complete ». Il principio della « uguaglianza giuridica », im-

plico l'indifferenza dello Stato al problema sociale, cioè al problema della giustizia, nel nome di questa pretesa selezione qualitativa della individualità, che veniva abbandonata alle regole della « morale dell'utile ».

176. Non è possibile accertare linee rigorose di conformità nello sviluppo del parlamentarismo e del capitalismo presso i varî Popoli della civiltà europea. Si può dire soltanto che l'acclimatazione del sistema parlamentare britannico sul continente fu impresa nè facile nè felice. La democrazia rappresentativa si impiantò dove e come potè; per lo più a sbalzi e a scossoni. Dal 1791 a oggi la Francia mutò undici costituzioni ed ebbe quattro rivoluzioni sanguinose, cinque invasioni straniere, un governo di assemblea e due lunghe dittature. La Spagna dal 1812 a oggi ebbe otto costituzioni e quattro feroci guerre civili. Si ridusse la democrazia rappresentativa quasi a una semplice finzione nei paesi dell'Europa centrale, dove esisteva un istituto monarchico ancora profondamente radicato nel costume e rafforzato dai residui di un sistema feudale ben compenetrato nella propria struttura amministrativa.

Comunque la dottrina della « democrazia rappresentativa » non riuscì a mantenere ferma la nozione intransigente che essa, fin dalla prima esperienza delle assemblee rivoluzionarie francesi, aveva adottata a proposito del suffragio politico che ne era il fondamento concettuale e pratico. Per la bocca stessa di Barnave si era allora ammonito che il suffragio non costituiva affatto un diritto dell'individuo. Bensì doveva ritenersi « una semplice funzione che il potere politico stabiliva chi e come potesse esercitarla ». Così il suffragio « universale » era stato rinviato « *sine die* ». La democrazia rivoluzionaria rimase stabilita sul « suffragio censitario e colto », disciplinato in modo da dare la preponderanza ai ceti medî, e su questa via venne seguita dalle costituzioni liberali del secolo XIX.

Solo per breve tempo la « democrazia rappresentativa », nei termini del costituzionalismo liberale, si trovò a corri-

spondere ad un corpo politico ristretto, abbastanza omogeneo e ad un assetto fluido, molecolare, ed anzi addirittura atomistico, della materia sociale. È per grazia di tali condizioni che essa potè presentare per un momento qualche possibilità di giustificazione teorica e pratica. Senonchè la debolezza intrinseca del sistema era incontrastabile. Non si può spiegare l'andamento, abbastanza regolare del parlamentarismo in questo primo periodo, sì da suscitare tanti entusiasmi e tante speranze, se non colla circostanza che ancora non erano sorti quei formidabili problemi di organizzazione interna e di relazione interstatale che oggi dominano la civiltà europea.

Tra l'altro non si era ancora accertata la deformazione promossa dalla complessità crescente della produzione capitalista, quale si esprimerà nelle nuovissime figure delle « unioni operaie di lavoro » e nelle « concentrazioni delle aziende ». Anche la politica internazionale procedeva « a sfregamento dolce ». Fin quasi al 1870 rimanevano ancora notevoli spazi aperti alla espansione coloniale e scarsi erano i competitori. Della « libertà delle terre e dei mari », aveva saputo approfittare, in modo assai largo, la *mater parliamentarum*, l'Inghilterra. Dopo la caduta di Napoleone essa era riuscita ad affermare nel mondo la sua egemonia mercantile, e l'aveva tenuta durante l' « Era vittoriana », per il monopolio delle materie prime, dell'organizzazione bancaria, dei mezzi di trasporto marittimi e degli sbocchi commerciali. Gli altri Popoli dell'Europa e dell'America seguivano ammirando o, almeno, rassegnati il successo trionfale dell'imperialismo britannico. Erano troppo assorbiti dai proprî problemi interni di assetto costituzionale, e qualche volta anche di indipendenza nazionale, per poter avere il senso, nella politica internazionale, di una propria iniziativa di concorrenza e di difesa.

Come si è visto, la « democrazia rappresentativa », nella sua prima fase, aveva perseguito lo scopo di ridurre al minimo l'efficacia della potenza pubblica a profitto delle libertà economiche, vale a dire lasciando mano libera alle operazioni

del capitale. Essa aveva affermato e svolto l'assurdo concetto che i rapporti economici fossero estranei ai rapporti politici, quasi che anche la ricchezza non fosse, tra l'altro, una forza. Se tale falso presupposto non aveva subito provocato un tracollo ciò era avvenuto perchè gli obbiettivi dell'azione pubblica nella coscienza prevalente avevano ancora appena carattere negativo, e l'utopia della pace universale si accreditava sotto il presidio dell'« *Union Yacht* » inglese. Il caduceo del Mercurio britannico si cingeva di ramoscelli d'ulivo. Nell'opinione si accomunavano l'idea del progresso industriale e quella della pace universale.

§ XXXIII. — Democrazia e potenza. Seconda fase.

177. Il quadro mutò radicalmente nella seconda fase dell'esperimento della democrazia rappresentativa che si svolse sotto la formula della « democrazia sociale », accreditatasi nell'ultimo quarto del secolo scorso. Si suole attribuire da molti alla guerra mondiale l'effetto di avere distrutto la concezione mistica della democrazia. Si dice che prima della guerra tutti erano convinti che il progresso politico si sarebbe ottenuto estendendo il suffragio, educando gli elettori, vagliando il congegno del governo parlamentare. Tutti erano del pari convinti che la struttura capitalista della società europea sarebbe rimasta fissa sull'invenzione, sull'iniziativa individuale e sulla base liquida di un capitale cosmopolitico formato dai risparmi individuali e fluente da un paese all'altro a seconda del richiamo dell'interesse privato (1). La guerra mondiale avrebbe distrutto tutto ciò, perchè avrebbe allentato i vincoli della coesione sociale e avrebbe costretto l'economia a mettersi nelle mani del potere politico.

In realtà, le cause del collasso della « democrazia rappresentativa » operavano già da prima della conflagrazione mondiale.

---

(1) Fischer, *op. cit.*, III pag. 436.

In un certo senso, specie per ciò che attiene all'equilibrio internazionale, esse possono farsi risalire fino a quel duplice grande successo del nazionalitarismo liberale che era stata la costituzione a Stati unitari dell'Italia e della Germania; vale a dire dei due Popoli che durante l'evo di mezzo avevano sostenuto, fino alla perdita della loro identità politica, la causa dell'unità dell'Europa. La rinascita dell'Italia e della Germania, cioè dei due Popoli che esprimono l'elemento latino e l'elemento germanico della civiltà europea, veniva a mutare di colpo la distribuzione delle forze e la situazione mondiale della razza. Fu un avvenimento letteralmente rivoluzionario per tutto l'insieme della civiltà dell'Europa, sebbene le potenze occidentali fino ad oggi non siano riuscite a comprenderne il significato.

Quanto poi all'ordine interno dei singoli Stati bisogna tener conto dello svolgimento raggiunto in prosieguo dal sistema rappresentativo e della reazione generale al principio della libera concorrenza economica, canone dell'individualismo liberale quale si manifestò rapidamente nell'assetto della produzione capitalista.

La democrazia rappresentativa fu trascinata subito dalla sua stessa ideologia verso l'attuazione universale del suffragio politico. Quello che TARDIEU chiama « la tendenza a sinistra » (1) è connaturale al sistema di essa. Essa è determinata nel suo movimento dall'attrazione del numero.

Alle origini la democrazia rappresentativa aveva cercato di mantenere l'omogeneità dell'istituto parlamentare, come si è detto poc'anzi, mercè l'artificio del suffragio ristretto. Ma non aveva potuto impedire a lungo ai gruppi politici di opposizione, operanti nel sistema parlamentare, di cercare di accrescere i propri mezzi di forza mediante riforme del sistema elettorale che, in nome del principio ugualitario, estendessero il diritto politico ad un numero sempre maggiore di cittadini e quindi ad una varietà sempre maggiore di mentalità e di interessi, anche se l'universalità del suffragio sia sempre

---

(1) A. TARDIEU, *La profession parlamentaire*, 1937, pag. 64 e seg.

stata una cosa molto relativa e tradita da ogni riforma elettorale.

Pur in ossequio al proprio « principio libertario » la democrazia rappresentativa aveva dovuto capitolare di fronte alla protesta operaia ed ammettere, in via più o meno obliqua, il diritto di sciopero e di associazione professionale. Contro le parallele intese industriali e finanziarie essa non aveva possibilità di alcuna resistenza, poichè queste sfruttavano la libertà del contratto e si mantenevano, apparentemente, nel conformismo legale. Più ancora: perchè esse confondevano abitualmente i propri interessi con quelli dei ceti politicanti al potere. La sostanza delle grandi democrazie occidentali è del tutto plutocratica.

178. In definitiva due fenomeni, senza precedenti nella storia, vennero a prevalere ben presto nel sistema costituzionale della « democrazia rappresentativa » e ne corrosero le fondamenta: quello dei « grandi partiti politici » e quello delle « grandi organizzazioni professionali ». La « libertà di partito » e la « libertà di sindacato » furono le due condizioni che la « democrazia rappresentativa » accettò e svolse, o piuttosto subì, nella seconda fase del suo esperimento. Esse contrassegnarono, in termini che apparvero all'evidenza solo dopo la guerra mondiale, la disaggregazione completa della potenza pubblica.

Si è detto da qualcuno che la comparsa dei grandi partiti politici generali nell'ambito del cosidetto Stato Moderno, avrebbe generato una situazione di « anarchia dormiente ». Si deve ammettere che l'allarme contro i partiti politici, venne lanciato ben presto dalla coscienza media. Da questa si raccomandò con fervore la figura dell'uomo isolato elettore o isolato eletto, che non dipende da alcun partito e che si conforma soltanto a finalità di carattere comune. I moderati del parlamentarismo studiarono correzioni al sistema elettorale e al regolamento delle assemblee politiche per rialzare l'autorità dell'istituto. Ma le ideologie rendevano incontenibile il fenomeno e gli appelli del buon senso cadevano nel vuoto.

Infatti i fanatici della democrazia protestavano, con successo nelle opinioni, la necessità di « organizzare » il suffragio universale e di « perfezionare » il parlamentarismo stesso; magari ritornando al metodo della direzione diretta del governo da parte delle assemblee legislative, secondo il modello della « Convenzione » rivoluzionaria. Partendo dal concetto che la democrazia sia la tecnica della « razionalizzazione del potere » (1) essi si proposero di accentuare la preminenza dell'assemblea legislativa sull'« esecutivo »; di fissare nelle costituzioni la regola della responsabilità del « gabinetto » e quella del valore obbligatorio dei voti di sfiducia, e di far dipendere la composizione stessa del governo dalle deliberazioni della camera popolare. La figura del « Capo dello Stato » veniva posta sempre più nell'ombra. Per contro si patrocinavano gli istituti della « democrazia diretta » (*referendum* e « plebiscito ») e si accennava ad iniziare addirittura il riconoscimento giuridico dei partiti politici, considerati quali organi della sovranità nazionale nella sua significazione di sovranità popolare e, anzi, di sovranità del numero.

Com'è noto, siffatte tendenze teoriche conclusero alla pratica dei « governi di direttorio », composti da esponenti dei vari partiti in contesa e quindi immobilizzati nella preoccupazione del reciproco antagonismo. Peggio ancora: avvenne che l'autorità del governo centrale dovesse patteggiare ogni giorno con la prepotenza delle direzioni dei grandi partiti politici, estranee spesso all'assemblea parlamentare, e manovranti contro il governo costituito l'autorità demagogica dei loro congressi generali. La piazza prevaleva sui poteri costituiti. Per ultimo la « democrazia rappresentativa », per effetto della concorrenza ufficiale dei partiti, assunse addirittura il carattere di uno « Stato di partiti » (*Partejen-Staat*), qualificato da un assoluto agnosticismo in merito al principio costituzionale medesimo dello Stato; vale a dire in merito all'idea di civiltà per la quale soltanto esiste uno Stato e si identifica un regime.

---

(1) MIRKIN-GUETZÉVITCH, *Les nouvelles tendences du droit constitutionnel*, 1932.

179. Intanto l'anarchia dormiente dei partiti (« partitismo »), si venne complicando in modo inestricabile con l' « anarchia attiva » dei sindacati professionali (« sindacalismo »). Nello sfondo operava occulta, ma profonda, la corruzione del capitalismo finanziario. Essa si esercitava in tutti i settori della pubblica attività mediante quelle « intese » che vogliono considerarsi il logico sviluppo dello spirito di « speculazione », oramai subentrato all'originaria passione dell'intrapresa (cfr. n. 191).

Per lo più, lo studio della degenerazione sindacale della democrazia dai cultori delle scienze economiche e sociali, asserviti al capitalismo, viene ristretto ai sintomi del sindacalismo operaio o « sindacalismo di lavoro ». In effetto, questo processo ha un rapporto immediato col problema dell'ordine pubblico e rincalzò, sul terreno del suffragio universale, la forza dei grandi partiti politici. Ma non è possibile farsi un'idea esatta della disintegrazione del cosidetto « Stato Moderno » se l'influenza delle coalizioni del capitale non viene sincronicamente valutata con l'influenza delle coalizioni del lavoro.

Virtualmente la « democrazia rappresentativa » segnò la sua abdicazione quando proclamò addirittura come proprio canone il diritto all'« azione sindacale », cioè all'autodifesa, da parte dei gruppi professionali. Ciò che, secondo la formula di Waldek-Rousseau, avrebbe voluto significare « l'estensione dei diritti dell'uomo alla sfera dei rapporti sociali ». Più tardi la parte XIII del Trattato di pace di Versailles non esitò a proclamare che « il riconoscimento della libertà sindacale, così per i datori di lavoro che per i lavoratori, costituiva una condizione per la pace del mondo ».

La libertà sindacale nei suoi varî aspetti segnò la catastrofe dello « Stato rappresentativo ». Catastrofe più o meno rapida, a seconda che più o meno larghe erano le risorse di risparmio e di materie prime nell'una o nell'altra società nazionale; ma inevitabile. La libertà sindacale promuove infatti una pleiade di poteri particolari, di autorità sezionarie, in colluttazione reciproca. Da un lato queste forze aspirano, ciascuna per proprio conto, al dominio esclusivo della profes-

sione; dall'altro al di sopra dello Stato manovrano con accordi supernazionali di vario genere, siano essi le « *Internazionali* » del lavoro, o i « *trusts* » e i « *cartels* » della finanza di speculazione. All'« abuso del diritto privato » che aveva motivato, in un primo tempo, nel quadro dell'economia atomista, il ricorso ai mezzi della coalizione per resistere alle sue conseguenze estenuanti, si sostituisce col sindacalismo l'« abuso del potere di massa » o del « potere economico », esercitato dai gruppi professionali e contro l'individuo e contro lo Stato.

Si preannunciarono nella seconda fase che stiamo esaminando nuove interpretazioni della democrazia, specie quella che avrebbe portato a sostituire una « democrazia reale » a base economica, alla « democrazia formale », a base politico-giuridica, secondo il programma dello Stato-consorzio di servizî pubblici. Il sindacalismo rivoluzionario proclamò la sufficienza politica del sindacato operaio. La pratica dell'organizzazione professionale stimolò il senso degli interessi sezionarî. Del mito della volontà generale non rimase più traccia nella coscienza dei Popoli dell'Europa.

Della guerra mondiale i regimi della democrazia nei varî paesi avevano potuto sostenere la prova ricorrendo all'impianto di un'organizzazione monocratica degli eserciti e allo stato d'assedio e all'autoritarismo all'interno. Ciò non di meno avevano continuato a predicare i proprî dogmi libertarî e ugualitarî. Col ritorno alla situazione « normale » dello stato di pace, i governi costituiti si trovarono costretti a mendicare la loro esistenza, giorno per giorno, a furia di compromessi, di concessioni e di dedizioni ai partiti e ai sindacati.

Intanto all'infiacchimento della potenza politica, vennero a corrispondere, in modo tragico, nella nuova situazione della civiltà, i fenomeni della congestione dell'economia mondiale; dell'oppressione dei Popoli « nuovi » da parte degli imperialismi mercantili precostituiti; della nuova prepotente coscienza vitale delle masse. Si tratta di tre condizioni fondamentali che si richiamano alla esigenza categorica della

politica e della politicità. La concentrazione massima della potenza, negata dalle ideologie utilitarie e pacifiste, si riaffaccia, ormai, col valore di un'esigenza suprema, nel quadro odierno della civiltà europea.

Donde la nota proposizione «totalitaria» di MUSSOLINI, la quale è cardinale per la dottrina del Fascismo e per la soluzione del problema dello Stato. Essa rivendica lo Stato come espressione necessaria di potenza e si propone di ricostituire la concentrazione del potere attraverso un processo di forze organizzate nei quadri di un nuovo ordine, stabilito su principî del tutto diversi da quelli che erano stati esperimentati prima. Constatato il fallimento della democrazia individualista e rappresentativa, i Popoli guardano sempre più intensamente a una nuova interpretazione della democrazia e dello Stato, che noi abbiamo qualificato già colla formula di una concezione politico-Nazionale della vita.

180. Discende dalla concezione totalitaria dello Stato la necessità di un nuovo indirizzo nella scienza e nella pratica della politica. La prima nell'impostazione datale dal cosidetto pensiero moderno, si era svolta intorno al presupposto dell'« *homo politicus* », corrispondente a quello dell'« *homo oeconomicus* » e dell'« *homo moralis* ». Essa si era esercitata nella sostituzione del dato « quantitativo » al dato « qualitativo » ed aveva concluso alla « stupida legge del numero », per cui i regimi fondati sulla scheda e sull'aritmetica «non opponevano che il più o il meno, cioè la cifra; il valore, ciò che fa l'uomo, e che l'Italia del rinascimento ancora chiamava, con una parola intraducibile, la "virtù", sfugge ad essi» (1). Eppure la « virtù » è la divisa perpetua dello Stato in ogni tempo e in ogni luogo.

Col pensiero il costume politico cadde così nella più profonda umiliazione. Dal « mandato » parlamentare si passò al mestiere (2) colla risultante mediocrità che al carattere del

---

(1) C. BENOIST, in « Echo de Paris », 10 giugno 1926.
(2) A. TARDIEU, in *La profession parlamentaire*, 1937.

mestiere si accompagna. Esatto è il rilievo che la conoscenza della storia e della geografia nei dirigenti politici delle democrazie moderne è divenuta una rara prerogativa. Peggio ancora: il sistema delle finzioni costituzionali ha autorizzato l'irresponsabilità personale dei governanti, fenomeno corrispondente a quello dell'anominato nella vita economica (cfr. n. 189). Non esistono più classi politiche nel senso proprio della parola e nemmeno più esiste una scienza politica degna del nome. Nei paesi dove prevale il regime della democrazia rappresentativa la scienza politica si esercita quasi esclusivamente sui procedimenti dell'operazione elettorale. Quasi mai essa riesce a sottrarsi alla suggestione del metodo deduttivo puro che l'alimenta di retorica. Per contro la demagogia è l'arte per eccellenza della politica; la clientela ne è il metodo e l'obbiettivo è la conquista del numero; sopratutto del numero operaio, più battagliero e più fedele.

Fondata appare su questo punto la critica mossa da Mirkin-Guetzévitch (1) al recente libro del Mosca sulla storia delle dottrine politiche. Questi ha enunciato come esigenza di metodo quella di trovare per ogni epoca storica, una definizione esatta della classe dirigente politica e della sua formula politica; ma, per contro, per compiere tale identificazione ha deviato nella solita filosofia del diritto inseguendo degli schemi, non dei fatti (2). Se le democrazie uscirono con successo dalla guerra mondiale si dovette non alla capacità della classe politica parlamentare, ma all'istintiva coesione delle masse nei varî paesi di fronte al nemico, a dispetto delle ideologie ufficiali e non ufficiali.

Effettivamente è intorno ai concetti di «funzione» e di «differenziamento qualitativo» che la scienza della politica deve ormai svolgersi ed affermarsi nel quadro di una determinata e realistica scienza dello Stato, per la quale il potere e il comando devono valutarsi per quello che sono: vale a dire quali manifestazioni della personalità morale dei singoli e

---

(1) *Revue d'Histoire politique et constitutionnelle*, I, 3, pag. 524.
(2) G. Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, 1937.

dei Popoli. Così la scienza della politica si porrà al servizio di una concezione spirituale della vita e ricupererà l'attitudine formativa ed educativa.

Per l'appunto dalla dottrina totalitaria dello Stato emergono anche costumi e prassi di azione politica del tutto diversi e criteri di ordinamento costituzionale e di orientamento internazionale irriferibili alle posizioni della scienza politica dello scorso secolo. E per vero tali posizioni, come si è dimostrato, non avevano inteso ad altro obbiettivo che a quello di dividere la potenza pubblica e non avevano ottenuto altro risultato che quello di disintegrare completamente lo Stato.

Tratteremo particolarmente dei criteri di organizzazione del Fascismo nella terza parte di questo lavoro. E dimostreremo che tali criteri non sono rivolti nè a ristabilire il costituzionalismo della prima fase, cioè il cosidetto « costituzionalismo puro » in qualsiasi sua varietà, nè ad organizzare il suffragio universale, come ha sostenuto qualche commentatore italiano delle riforme costituzionali compiute dal Fascismo (1). Essi esprimono un'altra originale, nuovissima esperienza. «In tutto il mondo si sente che il sistema parlamentare, che ha avuto la sua utilità, sistema durato alcuni decenni nella storia del secolo XIX, oggi è insufficiente a contenere l'impeto crescente dei bisogni o delle passioni della civiltà moderna. Si sente ovunque che in questa società moderna è necessario ristabilire severamente i principî dell'ordine, della disciplina, della gerarchia, senza i quali le società umane si avviano al caos, alla rovina » (2).

È possibile indicare la nuova esperienza col nome di «democrazia»; ma è necessario avvertire che si tratta di una democrazia inconfondibile con la nozione di « democrazia rappresentativa » e colla interpretazione individualista che della democrazia aveva saputo elaborare il cosidetto pensiero moderno. Per l'appunto si tratta, secondo la definizione di Mus-

---

(1) CHIMIENTI, *Droit constitutionnel italien*, 1932.

(2) MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, V, pag. 204.

SOLINI, dell'esperienza di una democrazia « organizzata », « centralizzata », « autoritaria ». Ne rileveremo meglio i caratteri quando tratteremo dell'attuazione dello Stato.

§ XXXIV. — Lo Stato e il diritto.

181. Ma il problema dell'attuazione dello Stato richiede che in questa sede della nuova « scienza dello Stato » si esamini anche il problema del diritto come problema di conoscenza.

Se dal § 1 della Carta del Lavoro la proposizione dell'unità dello Stato non è estesa anche alla materia del diritto, si è perchè il diritto non è, in ultima analisi, se non una manifestazione della forza, della potenza, in una parola della politica e della comunità nazionale politicamente organizzata. Vero è soltanto, per contro, che la concentrazione del potere non può stabilizzarsi, nè quindi si può pervenire alla fondazione dello Stato, senza il diritto; cioè senza un complesso di regole positive che disciplinino la devoluzione e l'esercizio della potenza pubblica. L'esistenza di un ordinamento giuridico è quindi condizione dell'esistenza dello Stato; senza che per altro si possa concepire l'esistenza del diritto fuori dello Stato, o si debba identificare lo Stato coll'ordinamento giuridico e quindi col diritto e reputare che sia giuridica ogni manifestazione del comando nello Stato.

Dalle posizioni teoretiche del pensiero moderno la dissoluzione dell'autorità fu compiuta, invece, attraverso il travisamento dello Stato in una figura giuridica e l'esaltazione del diritto al disopra dello Stato. E ciò avvenne sotto la suggestione dei più logori motivi inerenti all'idea del « diritto naturale ». Emanazione del diritto, strumento del diritto, realtà puramente giuridica, mero ordinamento giuridico, lo Stato apparve alla dottrina prevalsa nel secolo XIX e variamente atteggiata dalle scuole filosofiche, giuridiche e politiche, come un'astrazione razionale o meccanica.

Fu un modo di vedere, del quale le odierne teorie normative, sociologiche, pluraliste esaminate al § II, come si è già avvertito, devono considerarsi le estreme posizioni. Mentre le ideologie dell'individualismo divulgavano il pregiudizio di un'antitesi irriducibile fra il diritto e la forza, le elucubrazioni della « scienza » giuridica, suggestionata dalla filosofia razionalista e positivista, tentavano di risolvere il concetto di Stato in quello di diritto; o, quanto meno, di ridurre lo Stato a un mezzo per l'attuazione del diritto. Il quale nella sua impostazione universalista veniva inevitabilmente a travasarsi nel « diritto dell'uomo ». In definitiva, la scienza del diritto finì con lo smarrire perfino quella nozione elementare di una esigenza positiva del diritto, che è costituita dal fatto della attività legislativa dello Stato, vale a dire dal dato della « legge », intendendo questa parola nel suo significato più generale.

182. È quindi sotto il tema della « unità politica » che noi dobbiamo brevemente esaminare il problema del rapporto fra lo Stato e il diritto. Al qual proposito si deve premettere che la stessa definizione di una « filosofia del diritto », nel quadro delle scienze dello spirito, quando essa non voglia decidersi ad essere null'altro che una storia delle dottrine giuridiche, oppure non sappia trasformarsi e fondersi in una dottrina realistica dello Stato, rinunciando al proprio dogmatismo, non è che la sanzione di una pretesa diretta a confermare, contro lo spirito della rivoluzione, il travisamento dei concetti di Stato e di diritto, perpetrato dal « pensiero moderno ».

Una simile disciplina non ha ragione di essere una volta che venga chiarito l'equivoco che dal razionalismo in ogni tempo si tentò di coltivare intorno al concetto di « diritto » colla tesi di una duplice specie del diritto. Giova infatti tener presente che in tal modo da un lato, si volle far riferimento al complesso delle norme giuridiche esistenti in un dato ordinamento (il « diritto positivo »; le « leggi »), dall'altro si intese alludere invece ad alcune schematiche nozioni gene-

rali sull'« essenza » del fenomeno giuridico, nozioni che si riducono a arbitrarie costruzioni logiche in merito al presupposto individualista (il « diritto naturale »; la « giustizia »). Dalla filosofia del diritto, peraltro, parlandosi di « diritto » si volle e si vuol sempre riferirsi al « diritto naturale ». « Parola vuota di senso » — scrisse il CHAMBERLAIN — « che ha fatto girare la testa a tanta gente ». Tale parola non ha nulla a che vedere colla realtà del diritto; ma perseguita, come un'insidia, ogni sforzo di organizzazione della civiltà attraverso i secoli.

183. Non è agevole definire con qualche esattezza che cosa si è voluto intendere per « diritto filosofico », « ideale » o «naturale». Il diritto della «natura» ha ricevuto interpretazioni ed utilizzazioni disparate dai diversi Popoli e nelle diverse fasi della nostra civiltà. Volta a volta si è richiamato alla indole delle cose, a Dio, alla retta regione, ecc. I filosofi dell'idea assoluta lo identificano oggi ancora in un preteso « spirito universale ».

Non è affare nostro riandare la storia di tali dottrine. Peraltro, ci occorre di mettere in evidenza due interpretazioni profondamente diverse del diritto naturale. Per l'una, sotto la specie della « natura », s'intese soltanto una proiezione arbitrariamente universale dell'individuo. In questo senso il concetto del diritto naturale implicò la negazione, più o meno sincera e aperta, di qualsiasi concreto ordine politico e deve ritenersi il frutto di una delle tante scuole della filosofia greca che può magari legarsi al nome di PROTAGORA. Per contro i legisti romani, sebbene avessero accolto qualche accenno a un indefinibile diritto, che sarebbe « comune a tutti gli animali », tuttavia si presero ben guardia dall'adoperare simile nozione nel sistema del diritto pubblico. Per quanto poi concerne il sistema del diritto privato essi professarono che il «diritto naturale» (*jus naturale*), in contrapposto al *jus civile*, diritto nazionale dei romani, sarebbe stato tutt'uno col « diritto delle genti » (*jus gentium*); vale a dire col diritto positivo dei varî Popoli coi quali entrava in relazione il Popolo romano.

In tal modo il diritto naturale, per i romani, non ebbe alcun carattere comune col diritto filosofico dei greci. L'antitesi fra le due interpretazioni può ritenersi fissata dal confronto tra il valore del concetto romano della *justitia* e quello del concetto ellenico della δίκη. Il primo si richiamava al risultato dell'attività dei tribunali e rispecchiava nella sua austerità il senso dell'organizzazione, che sola può guidare il processo e lo studio del diritto. Il secondo, in origine riferito all'operazione del riparto della preda bellica, ebbe portata individualista. Esso fu la formula sonora che nelle democrazie greche suscitava le passioni delle folle verso la ridistribuzione periodica delle proprietà.

È responsabile ROUSSEAU se l'interpretazione romana della *justitia* non è quella che motiva, anche oggi, le tesi della filosofia del diritto e ispira i programmi delle democrazie moderne. Bensì è la concezione ellenica della δίκη.

È in nome della δίκη che si denunciò e si denuncia l'inuguaglianza delle condizioni sociali nella vita moderna e che s'invocò e si invoca, come unico metro del diritto, l'interesse dell'individuo. Con ragione LASSALLE potè rilevare, il debito di riconoscenza che il socialismo ha verso la « filosofia jonica ». Si può ben dire che la civiltà europea si trova oggi nel dilemma o di perire o di far ritorno al senso romano della *justitia*, contro le nefaste illusioni della δίκη, rompendo « il fascino di una antica fraseologia filosofica che avrebbe dovuto essere sepolta sotto le rovine dell'antica Grecia » (1).

184. Nella letteratura corrente in Italia la difesa del diritto naturale viene ancora da parecchi sostenuta sotto le costruzioni tecnico-giuridiche o cogli argomenti di un gretto concettualismo filosofico, contro la tesi perentoria della « statualità » del diritto, che più correttamente dovrebbe dirsi la « statalità » del diritto. Quale rapporto intercede fra lo Stato e il diritto? Tale questione è decisiva sotto il profilo della considerazione politica del fenomeno giuridico e della

---

(1) SOLBERG e CROS. *Le droit et la doctrine de la justice*, 1930, pag. 278.

fondazione di una scienza del diritto adeguata al tenore del nuovo ordine nazionale. E il problema vuol essere esaminato attraverso una larga visione, com'è quella alla quale abilita la scienza dello Stato nella sua complessità di struttura e nel suo metodo sintetico-induttivo.

Se il risultato della concentrazione del potere nell'ambito della vita interna di una comunità è l'ordine, occorre ripetere che la giuridicità è la condizione della sua efficienza, perchè essa determina la stabilità dell'organizzazione, alla quale soltanto è riferibile la figura dello Stato in senso generico. In questo senso, come si è già avvertito, il concetto di Stato è legato a quello di diritto, sebbene lo trascenda, per ciò che sono il fattore politico e il risultato dello Stato a condizionare il fenomeno giuridico. Il quale ha per obbiettivo concreto una distribuzione della potenza, in quanto la norma giuridica definisce la potestà e la facoltà dei singoli nell'interno della comunità, vale a dire dell'ordinamento giuridico. Ed è caratterizzato nei suoi elementi costitutivi, dal fattore della «positività», in quanto manifestazione della potenza politica che lo pone e quindi gli conferisce l'attributo essenziale. La politicità non è un aspetto del diritto, ma l'unico modo di essere del fenomeno giuridico.

Elementi costitutivi del diritto, nel suo tipo imprescindibile della positività, sono l'uno di carattere formale, vale a dire la «norma giuridica», l'altro di carattere sostanziale, cioè la « coscienza giuridica ».

Quale « norma giuridica », il diritto consiste in un comando politico, per ciò che esso si manifesta in una prescrizione emessa in una determinata forma, e dotata di una particolare efficacia, che può indicarsi genericamente col nome di « legge ». La norma giuridica non possiede una *quidditas*, nè una « suità », sì che possa differenziarsi sostantivamente da qualsivoglia altro degli infiniti imperativi, delle infinite regole, delle infinite norme, che disciplinano il comportamento degli uomini in società.

Invero l'attività dell'uomo è presieduta da direttive che sorgono ora dalla rivelazione religiosa, ora dalla coscienza mo-

rale, ora dalla indagine scientifica, ora dalla esperienza economica e tecnica dei proprî obbiettivi immediati. Sono queste della religione, della morale, della scienza e della pratica tutte fonti, in senso lato, di regole di condotta e quindi di «norme». Si può parlare, impropriamente, di leggi religiose, di leggi morali, di leggi tecniche, ecc. Di fronte a siffatte regole la regola propriamente giuridica, cioè la « legge », nel senso rigoroso della parola, è pure una regola di condotta. Però essa non dispone di un proprio contenuto; ma si distingue solo per la coercibilità, cioè per la condizione che i suoi precetti, dedotti dalle altre fonti normative, sono muniti di una « sanzione », come quelli che vengono imposti dalla manifestazione di una volontà pubblica, situata in tale supremazia di forza da potere costringere la volontà riluttante ad obbedire al proprio comando.

Con tale significato può dirsi che la norma giuridica è una norma « tecnica » per definizione, preordinata a un solo risultato: quello dell'ordine politico. E può stabilirsi la distinzione fra il fenomeno del diritto e quelli della religione e della morale, alla stregua di un primo fondamentale requisito: l'esteriorità della norma. Su tale requisito, che è quello della positività, in senso stretto, i Romani elaborarono, appunto, il concetto del diritto.

Ma questo concetto vuol essere integrato, nella concezione spiritualista della vita che è propria del pensiero nuovo, anche da un requisito psicologico, per cui il diritto si pone nel medesimo tempo come idea nello spirito dell'uomo, pur sempre definendosi e qualificandosi in rapporto alla realtà del fenomeno statale. Intendiamo parlare della interiorità della norma, cioè della coscienza giuridica, emergente dalla convinzione di dover obbedire alla norma giuridica, la quale per tale riferimento acquista la sua morale « autorità » ed evita di ridursi a un atto di « violenza dei governanti ». La convinzione riflette la « necessità » della obbedienza, tenuto conto dell'attitudine della potenza pubblica a far valere la sanzione e l'« utilità » della regola apprezzata, in conformità al fine della comunità nazionale.

Fuori della giuridicità positiva, ora precisata, nel suo duplice elemento, formale e sostanziale, non vi è diritto; ma appena vi sono idee scientifiche sul diritto o aspirazioni al diritto, vale a dire esigenze di organizzazione o idealità giuridiche, argomenti per la politica legislativa, inconfondibili col fenomeno del diritto, che non si può affatto concepire e distinto in due « specie » o posizioni fra loro incompatibili, quali il « diritto positivo » e il preteso « diritto ideale ».

Così impostato il problema, occorre respingere la nozione della giuridicità come manifestazione intrinseca della natura dell'uomo, isolatamente considerato, nell'astrazione dell'individualità. In tal senso il diritto sarebbe il risultato dell'autonomia individuale, così come lo sarebbe la morale e l'economia, e non avrebbe altro scopo che quello dell'utile individuale. G. Del Vecchio (1) continua a sostenere che « esistano proposizioni giuridiche di natura individualistica », che «ogni individuo è naturalmente una fonte di diritto », che « lo Stato non è che il riferimento ad un centro comune delle determinazioni giuridiche individuali », oppure « la sintesi giuridica della personalità umana». In verità, se si perde di vista il fattore politico non si riesce a determinare la giuridicità, meglio che non si riesca a determinare la statalità del diritto. La quale è una semplice specificazione della politicità, se vuole intendersi in rigoroso riferimento a quel tipo centralizzato di organizzazione che si chiama l'« organizzazione a Stato », contrapposta al tipo composito della « organizzazione a Impero».

185. Per la dottrina del Fascismo è indiscutibile che lo Stato, nel tipo integrale e totalitario da essa considerato dello «Stato-Popolo», è la condizione piena del diritto; proposizione inversa di quella professata dal cosidetto « pensiero moderno », nel senso che sarebbe il diritto a condizionare lo Stato. E pervero, in quanto manifestazione di potenza politica lo Stato è l'autore della legge, mentre in quanto comunità

(1) Giorgio Del Vecchio, *Saggi intorno allo Stato*, passim.

di Popolo è la fonte della coscienza giuridica nazionale, cioè, come l'aveva visto il Vico, « la realizzazione e l'espressione giuridica dello spirito della nazione ». La dottrina del diritto non è che un ramo della scienza dello Stato; posto che il diritto non è che un aspetto dell'ordine nel quale si presenta storicamente il bene comune che lo Stato impersona. E poichè lo Stato, in quanto comunità nazionale, è la condizione per la sintesi spirituale dei motivi dell'esistenza, è chiaro che soltanto attraverso lo Stato il concetto del diritto può tendere a quella compenetrazione colla morale che rappresenta il postulato supremo della filosofia del diritto.

Tuttavia il concetto della statalità del diritto, così categoricamente affermato in senso politico e nazionale, va ricevuto con opportune chiarificazioni. Al modo medesimo che esistono tipi di società necessarie « pregresse », precedenti lo Stato, esistono pure tipi di « diritto improprio », che precedono il vero e proprio diritto dello Stato. Diremo che si tratta di tipi « pregiuridici » o « subgiuridici », connessi al fattore totemico, magico, religioso. Ed aggiungeremo che lo stesso diritto può presentarsi in condizioni di maggiore o minore consistenza ed intensità. Vi è un problema della « qualità del diritto ».

D'altronde il concetto della statalità del diritto non va pregiudicato da una errata considerazione dei problemi tecnici che concernono la concentrazione del diritto, cioè l'assetto delle fonti del diritto positivo in uno Stato unitario; oppure da quelli che risultano dalla ripartizione della potenza politica in uno Stato composito. Il tipo unitario dello Stato nella concezione totalitaria della dottrina fascista non reclama di necessità che la competenza alla funzione legislativa sia concentrata in un solo organo, come esigeva la dottrina della democrazia rappresentativa, in base al dogma della « volontà generale », riferito al Parlamento e al sistema della separazione dei poteri. La « pluralità delle fonti » del diritto è il risultato dell'assetto gerarchico istituzionale dello « Stato Nuovo », quale esamineremo nella terza parte di questo lavoro. In sostanza si tratta di una semplice distribuzione

funzionale di competenza che non altera, ma anzi conferma, il principio dell'unità. Quanto allo «Stato federale», poi, è da dire che ciascun Stato membro deve possedere i requisiti di quella relativa concentrazione politica che possano assicurare alla norma giuridica da esso enunciata il valore della generalità. Lo Stato deve mantenere in ogni caso l'unità del proprio ordinamento giuridico, poichè deve mantenere se stesso come unità di potenza. E necessariamente ogni indebolimento della concentrazione unitaria della potenza, per effetto delle tendenze centrifughe sfruttate dagli antagonisti politici, dà luogo a sintomi di anarchia giuridica.

È ingiustificata l'opinione che ai fenomeni del sindacalismo, indici del dissesto della democrazia moderna, e riconducentisi al fattore professionale, attribuisce carattere di giuridicità e perfino l'attitudine a sostituire il fattore politico nell'opera di creazione del diritto. Basta considerare che i gruppi professionali sono in funzione di interessi «sezionari» e «monopolistici», per comprendere come essi non potrebbero in nessun caso conseguire il senso dei problemi unitari di una comunità nazionale; nè quindi imprimere alle loro eventuali manifestazioni di potere la generalità e la impersonalità che contrassegnano la norma giuridica e condizionano la coscienza giuridica dei singoli. È assurdo parificare il coalizionismo professionale al federalismo territoriale-politico dello «Stato federale» (1).

186. La conclamata crisi dello «Stato Moderno» si presenta tanto come crisi della «scienza», cioè dei concetti del diritto, quanto come crisi del «fenomeno», cioè delle fonti del diritto. Il presupposto dell'autonomia individuale, patrocinato dal «pensiero moderno», annullando il valore della fonte statale, privò il motivo della «legalità», relativo alla considerazione dell'elemento formale, di ogni consistenza; mentre il presupposto del fine individuale, pure sostenuto dal «pensiero

(1) P. Boncour, *Le fédéralisme économique*, 1926.

moderno », ridusse il criterio dell'« equità », inerente all'elemento sostanziale della coscienza giuridica, al sentimento della « giustizia sociale » polarizzata su una regola puramente distributiva. In conseguenza la crisi della potenza si tradusse in crisi della legge.

Gli indizi della dissoluzione del diritto si accertarono nelle tesi pseudo-scientifiche che pretendevano fissare la base del diritto fuori dello Stato e sopra lo Stato. Tra l'altro si dovette segnalare la tendenza a confondere la legge col contratto e il diritto pubblico col diritto privato. Simile duplice tendenza teorica e pratica, appare in tutte le fasi involutive della civiltà e può condurre al regresso del sistema del diritto fino alle forme substatali. Nella seconda fase della democrazia moderna la giurisprudenza si dibattè nell'incertezza, pel difetto di una coscienza realistica del diritto. Si denunciò come evidente la crisi delle tre fonti tipiche del diritto che tendevano a confondersi insieme: la legge, la sentenza, il contratto. Fin dal 1920, nell'immediatezza del dopoguerra, A. Rocco segnalava la crisi giuridica dello « Stato Moderno ». « Ormai l'autodifesa non si esercita più soltanto tra gli individui ed i gruppi, ma tra gli individui e lo Stato, tra i gruppi e lo Stato. Questo non ha solo rinunciato a disciplinare i rapporti tra i privati, ma va diventando impotente a disciplinare i rapporti fra se stesso e il privato. L'unica misura di tale disciplina è la forza di cui i singoli ed i gruppi dispongono ». Effettivamente ciò accadeva in Italia e continua ad accadere altrove.

La ricostituzione dello Stato in unità di potenza, promossa dalla rivoluzione fascista, implica anche la ricostituzione dell'unità dell'ordinamento giuridico e pertanto del diritto, nel senso positivo della parola, nonchè della scienza del diritto, e quindi anche la restaurazione della coscienza giuridica, secondo le considerazioni premesse al § II e quelle maggiori che rapidamente qui prospettiamo.

187. Dalla definizione da noi data del rapporto fra Stato e diritto risulta determinata la posizione della scienza

del diritto nel nuovo quadro delle discipline dello spirito. Riconosciuto che il diritto è generato dalla legge nella *ordinatio* della comunità compiuta dal fattore politico, secondo la nuova scienza dello Stato, consegue che la scienza del diritto non può avere altro obbiettivo se non lo studio del sistema positivo del diritto. E ciò al duplice effetto di promuovere una coscienza giuridica adeguata alle esigenze dell'ordine nazionale e di promuovere le trasformazioni del sistema stesso che sono reclamate dalla necessità del divenire sociale.

Un siffatto compito potrà apparire troppo modesto di fronte alle pretese di una scienza che si era lanciata alla speculazione sui concetti generali. Ma è soltanto a condizione di una energica rettifica degli scopi che le discipline giuridiche possono riacquistare un valore costruttivo. Si è visto che le escursioni razionaliste e sociologiche hanno condotto la scienza del diritto fino alla negazione dello Stato. Del presente disordine della civiltà i giuristi, polarizzati sul presupposto astratto dell'*homo juridicus*, hanno pari responsabilità a quella degli economisti e dei moralisti. Proprio dai giuristi proviene in modo particolare il pericolo dello « ingurgitamento della cultura universitaria » deprecato da MUSSOLINI (1). Avremo in seguito occasione di esaminare meglio alcune delle più gravi finzioni giuridiche che tolsero e tolgono alla civiltà europea la visione della realtà (« sovranità »; « personalità giuridica dello Stato »; « divisione dei poteri »; « diritti pubblici soggettivi », ecc.). Fissiamo intanto che i due vizi caratteristici del pensiero giuridico moderno sono il civilismo e il formalismo.

Per « civilismo » intendiamo la considerazione del fenomeno dello Stato dal punto di vista del diritto individuale e in corrispondenza la trattazione del diritto pubblico secondo argomenti, motivi, criteri dedotti dal sistema del diritto privato. In ispecie le accennate tesi contrattualiste, applicate anche alla nozione della legge, si sostengono su questa pretesa di ridurre tutto il diritto al diritto privato, manifesta-

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 111.

zione tipica dell'autonomia giuridica individuale. Risultato catastrofico ebbe poi l'applicazione della tesi contrattualista alle manifestazioni del sindacalismo (neo-contrattualismo), trasferendosi ai gruppi professionali il principio dell'autonomia già patrocinato a favore del singolo.

Il « formalismo » può anche chiamarsi positivismo razionalista. Il metodo della codificazione aveva promosso l'interpretazione esegetica dei testi. Di poi, per allargare le prospettive, alcune scuole giuridiche, pur illudendosi di resistere alle correnti filosofiche, si studiarono di dedurre dal complesso delle norme giuridiche in vigore alcuni concetti generali mediante l'esercizio di una mera logica formale. La giurisprudenza diventò una scienza puramente dialettica; il giurista un geometra; il giudizio un sillogismo. La scienza del diritto si ridusse a una raccolta di astrazioni, di definizioni e di categorie, nella sottigliezza di analisi che vuotano la realtà e nell'artificio di finzioni che vorrebbero fissarla. Come bene osserva il RENARD (1), il giurista per questa via « si sforza di piegare il reale al razionale, e non c'è alcuna astuzia o violenza di cui non sia capace per riuscire nello scopo ». In tal modo il giurista si mantiene aderente alla linea fissata da ROUSSEAU nel *Discours sur l'opinion et le fondement des inégalités*. « Cominciamo collo scartare i fatti i quali non interessano il problema ». Il cosidetto « spirito giuridico » del secolo scorso si richiama all'autorità e alla mentalità del filosofo del contratto sociale.

Dalla combinazione del formalismo col civilismo si qualificò, infatti, quella posizione scientifica che già abbiamo apprezzata col nome di « giuridicismo » e che resiste tuttavia nelle scuole italiane, dove era stata introdotta nell'ultimo decennio del secolo scorso per imitazione della scienza giuridica del *I Reich* germanico. La sedicente « Scuola italiana del diritto pubblico » promossa da V. E. ORLANDO non ebbe di italiano altro che il nome. L'atteggiamento estremo del

---

(1) G. RENARD, *La théorie de l'institution*. In appendice: *L'org. rat. de l'État*.

giuridicismo, come si è visto, fu ed è quello di rifiutare allo Stato ogni realtà per ridurlo ad uno schema giuridico.

Per tal via la scienza del diritto pervenne alla negazione stessa del concetto della « legalità », quale fu infatti proclamata col principio della « legalità rivoluzionaria », presentato da LENIN a proposito del cosidetto periodo transitorio della rivoluzione comunista. A esso corrisponde la regola della « conformità allo scopo », sancita dall'art. 1 del codice civile sovietico del 1920. E sarebbe lo scopo da raggiungere attraverso la legalità rivoluzionaria (1), definita colla formula della « corrispondenza del diritto alla sua destinazione sociale ».

Le rivoluzioni nazionali e popolari in corso hanno invece un concetto positivo della legalità e reclamano una nuova fondazione della scienza del diritto.

Con particolare energia il reclamo è stato espresso dal movimento nazional-socialista dove si è concretato perfino in una apposita istituzione, quella della *Deutscherrechtswhare*, o guardia del diritto tedesco. In Italia le iniziative di revisione e di rifondazione hanno avuto sin qui portata molto modesta, per cause diverse che ora non importa precisare. Nel primo congresso giuridico fascista (1932) l'allora Guardasigilli P. DE FRANCISCI insistette sulla necessità di sostituire i concetti dogmatici utilizzati dalla scienza del diritto nel suo metodo logico e deduttivo coi concetti desunti dal nuovo ordine delle cose. Egli affermò: « A politica nuova dogmatica nuova »; e stigmatizzò la pretesa della scienza del diritto a porsi come una « scienza dell'universale » (2). Ma la sua voce si perdette nel vuoto.

In verità, la revisione della dogmatica non può ottenersi alla stregua dell'antica concezione della scienza del diritto, dei suoi fini, dei suoi compiti, della sua posizione di rapporto con le altre scienze e in particolar modo con le scienze che si occupano dello Stato. Oggi, con la introduzione della « scienza dello Stato », quale dottrina del Fascismo, negli statuti delle

---

(1) T. NAPOLITANO, *Ancora dello Stato Sovietico e del diritto proletario*, in Riv. « Lo Stato ». 1936, pag. 473.
(2) P. DE FRANCISCI, *Ai giuristi italiani*, in Riv. « Lo Stato », 1932, pag. 674.

facoltà universitarie, si è assicurata una tribuna e si è aperto un laboratorio dai quali può e deve attendersi un nuovo orientamento intellettuale in merito al problema della vita del quale è tanta parte anche il problema del diritto.

Il primo canone che risulta dalla diversa concezione che il Fascismo professa del diritto è appunto quello che la scienza giuridica non potrà mai riorganizzarsi se essa non rinuncia alla pretesa degli orizzonti metagiuridici, e quindi anche alla definizione dello Stato, nella sua complessa e metagiuridica entità, per dedicarsi esclusivamente allo studio dell'« ordinamento giuridico ». E se non si rassegna a ricevere le direttive della propria attività dalla medesima scienza dello Stato, anche per ciò che attiene ai suoi concetti dogmatici e alla nozione medesima del diritto oggettivo e del diritto soggettivo. Limitazione di autonomia, dunque, in ossequio al principio della gerarchia delle scienze; ma, nel duplice obbiettivo avanti indicato, compensata ampiamente dal compito che il giurista verrà ad assumere di collaboratore dello statista. Nel qual modo la scienza del diritto si solleverà dalla « giurisperizia » alla « giurisprudenza », secondo la bella distinzione del PICARD (1). Essa diventerà *conditrix juris*. E tanto nel preparare la nuova coscienza giuridica, quanto nell'elaborare i motivi del divenire della comunità nazionale, si rimetterà su quel terreno politico che fu sempre, nella concezione classica, proprio dell'uomo della legge, e che diventerà un alto ministero di umanità nazionale nel quadro del nuovo ordine.

SEZIONE QUARTA.

L'unità economica.

§ XXXV. — LA CRISI DEL CAPITALISMO.

188. Insieme alla crisi politica del cosidetto « Stato Moderno » deve constatarsi la crisi del capitalismo che in essa si compenetra. Ma che si intende per « capitalismo »?

---

(1) E. PICARD, *Les constantes du droit*, 1921, pag. 163.

Il capitalismo è qualificato genericamente dal fatto dell'accumulazione del denaro e dell'applicazione di questo alla produzione dei beni. Esso è inconfondibile col dato della « proprietà privata ». Questo dato sembra costante nella civiltà Europea e da mettersi in rapporto con la specifica concezione che essa ha sempre custodito della personalità umana. Grave è pertanto l'errore di coloro che scambiano la lotta contro il capitalismo con una lotta contro l'istituto della proprietà privata. Soltanto alla stregua di una confusione tra capitalismo e proprietà privata si è potuto affermare che «il Fascismo sostiene l'ordine economico-attuale»(1). Non sarà mai ripetuto abbastanza che la posizione del Fascismo è tanto anticapitalista quanto antisocialista.

Una chiara analisi del capitalismo moderno fu tracciata da MUSSOLINI nel discorso del 14 novembre 1934 (2). Egli si chiese appunto: « Che cosa è il capitalismo? » E rispose: «Non bisogna fare una confusione tra capitalismo e borghesia. La borghesia è un'altra cosa. La borghesia è come un modo di vivere, che può essere grande o piccolo, eroico o filisteo. Il capitalismo viceversa è un modo di produzione specifico; è un modo di produzione industriale. Giunto alla sua espressione più perfetta il capitalismo è un modo di produzione di massa, finanziato in massa, attraverso l'emissione del capitale anonimo nazionale o internazionale. Il capitalismo è quindi industriale e non ha avuto nel campo agricolo manifestazioni di grande portata ».

Sebbene l'economia capitalista industriale sia una manifestazione del tempo presente, il capitalismo non è, in senso lato, un fenomeno esclusivo dell'epoca moderna. Vi fu un « capitalismo antico ». L'« economia mediterranea » era stata sintetizzata da Roma. Le istituzioni commerciali nel quadro dell'Impero romano avevano raggiunto un alto grado di perfezione (3). L'economia mediterranea crollò in coincidenza al grande fenomeno della « migrazione dei po-

(1) H. BERNHARD, *Der Staatsgedanke des Fascismus*, 1931, pag. 34.
(2) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 258-64.
(3) G. TOUTAIN, *L'économie antique*, 1927, pag. 85 e 202.

poli ». Lunga e lenta dell'economia « curtense », attraverso la economia artigianale, fu la ripresa verso una nuova economia capitalista. Essa avvenne in primo tempo coi caratteri di un'altra economia mediterranea prevalentemente commerciale. Allora il « centro capitalista » fu ancora rappresentato dall'Italia (Genova, Firenze, Venezia, Milano); sia pure in rapporto coi mercati delle Fiandre e dell'Europa centrale.

189. Le grandi scoperte geografiche apersero di poi alle monarchie assolute le vie della espansione mercantile sugli oceani. E allora si tracciarono i cominciamenti di una « economia mondiale ». La quale, durante i secoli XVI e XVII fu espressa ancora dalle grandi imprese commerciali e dalle banche. Le « compagnie privilegiate » realizzarono a quell'epoca enormi guadagni mediante il commercio coloniale. Assai intenso fu lo sviluppo delle « società per azioni » e anche delle cosidette « manifatture », qualificate dal criterio della divisione del lavoro. Tutto tale svolgimento economico era stato sostenuto dal sistema teorico e pratico del « mercantilismo ». Questo poggiava sulla protezione doganale e in genere sull'azione del potere politico, diretta in particolare contro gli statuti corporativi e le barriere doganali interne. Si trattava di realizzare l'unità economica dello Stato nell'interno del paese e di proteggere lo slancio di espansione di questo contro la concorrenza straniera.

Soltanto in Francia e in Inghilterra, verso la fine del secolo XVIII, cominciò a manifestarsi la tendenza a una libera regolamentazione dei rapporti economici e una corrente si accentuò sempre più decisa verso l'assoluta autonomia della impresa privata. La tendenza fu espressa in Francia dalla scuola dei « fisiocrati » e in Inghilterra dalla « nuova scienza » dell'« economia politica ». Secondo il diverso genio dei due Popoli e il diverso tenore degli interessi, che là erano dell'agricoltura e qua del commercio, i « fisiocrati » e gli « economisti » si riconducevano peraltro al medesimo principio; quello dell'autonomia e sufficienza dell'individuo rispetto ai suoi fini. Tale principio, affermato già nell'ordine morale, si

trattava di attuarlo anche nell'ordine economico. I fisiocrati avevano dedotto dai filosofi della « natura » la nozione di un « ordine naturale delle cose » e delle « leggi economiche ». Gli economisti precisarono la figura dell'*homo oeconomicus*, semovente sotto la spinta del motivo utilitario, senz'altro limite alla sua esplicazione che il concorrente diritto alla libertà dei suoi simili operanti nelle medesime condizioni. Mantenere la parità delle condizioni di concorrenza doveva essere l'unico scopo dello Stato: sul qual punto il liberalismo economico veniva a coincidere col liberalismo politico.

A rigore, quando si delinea la tendenza ora indicata, la fase del capitalismo industriale, qualificato dalla meccanicizzazione, non aveva ancora avuto inizio, nemmeno in Inghilterra. E, infatti, a quel tempo non avevano ancora prodotto i loro effetti quelle invenzioni tecniche e quei progressi scientifici, ai quali è dovuta la mutazione radicale del sistema della produzione. Appena la « fabbrica », contrassegnata dalla sostituzione del motore meccanico alla forza muscolare dell'uomo, aveva fatto la sua comparsa accanto alla manifattura. Appena la spola volante era stata introdotta nella tessitura del cotone (1733). Ma la filatrice a motore idraulico, per la quale effettivamente il lavoro non sarebbe più stato diretto dalla mano dell'operaio, ma dall'acqua (*Water frame*), ottenne il brevetto soltanto nel 1774. Soltanto nel 1769 Giorgio Watt trovò la macchina a vapore. E se già tra il 1741 e il 1742 erano stati perfezionati i metodi per fabbricare l'acciaio, occorse attendere l'utilizzazione del vapore per poter parlare di una vera e propria industria metallurgica.

Fu dunque soltanto al chiudersi del secolo XVIII, vale a dire dopo la pubblicazione dell'opera capitale dello Smith, che l'Inghilterra si trovò ad avere organizzate su tipo meccanico le sue fondamentali industrie del cotone, della lana e del ferro. In altre parole, è soltanto a questa data che apparvero acquisiti dal sistema della produzione inglese i caratteri tecnici del capitalismo industriale.

I primi risultati furono quelli di una potenza quantitativa di produzione, giammai pensata e di una richiesta spasmodica

di mano d'opera per estendere ed intensificare i risultati della macchina. Milioni di uomini in pochi lustri vennero sottratti alla economia agricola e rinchiusi nelle officine urbane. L'Inghilterra diventò il « centro capitalista » della nuova economia industriale meccanica, che noi indichiamo propriamente come « capitalismo » agli effetti dell'esame che ci siamo proposti. Si spiega come ciò sia accaduto, se si considera il genio utilitario e avventuroso del Popolo, la morale religiosa del protestantesimo, la disposizione locale delle materie prime e di comunicazioni facilissime per le vie di acqua, l'influenza esercitata sul Parlamento dal partito liberale dei *whigs* e i recenti acquisti coloniali nel Canadà e nell'India. La dottrina di Smith interpretò lo spirito di una borghesia mercantile già padrona della ricchezza e del potere, agitata dalle immense prospettive di lucro che sorgevano dalla situazione ora descritta, in difetto di qualsiasi possibilità di competizioni da parte di potenze rivali. Questo spirito, pieno di fiducia in sè stesso, proclamava che l'interesse individuale è miglior calcolatore di qualsivoglia avveduto statista e chiedeva in sostanza una cosa sola: la incondizionata libertà del capitale, tanto nel confronto dell'operaio, quanto nel confronto del consumatore. E ciò allo scopo di conseguire il massimo lucro, il massimo profitto, il massimo risultato di guadagno. L'economia teorica, esaltata coll'appellativo di « classica », si occupò pertanto in prevalenza del problema degli scambi. E all'aspetto della « circolazione » essa ridusse lo studio del fenomeno economico, che valutò sotto la specie di un mercato, sottoposto alla comune misura del denaro.

190. Di fronte a siffatta impostazione della scienza dell'economia, compiutasi prima che il capitalismo industriale avesse rivelato la sua vera natura, poco appresso venne la critica di Marx a mettere bruscamente in rilievo l'aspetto della « distribuzione ». Ma la critica marxista non seppe affrancarsi dai motivi ufficiali della scienza economica. Essa confermò il preconcetto atomistico e l'obbiettivo individualistico della produzione. Peggio ancora: rimase nel medesimo

quadro morale dell'economia classica. Da un lato ribadì il motivo dell'utile nella interpretazione della morale cercando anzi di applicarlo alle cosidette classi proletarie, come si è indicato al n. 143. Dall'altro assolvette le classi privilegiate da ogni responsabilità, perchè rappresentò il capitalismo come la inevitabile manifestazione di rapporti fra le cose.

Del resto, all'economia « classica », insieme al problema della distribuzione, era sfuggito anche il valore dinamico dei fenomeni della produzione. Si ammette da qualche economista contemporaneo che « per oltre un secolo gli economisti hanno studiato l'aspetto statico delle forze economiche sul presupposto che queste stiano nello stato di quiete » (1). Si vorrebbe attribuire tale atteggiamento alla necessità di preparare in modo conveniente lo studio dinamico del fenomeno. Ma è più esatto riconoscere in ciò il risultato della posizione astratta della scienza; giacchè l'aspetto dinamico non si può rilevare se i fenomeni non vengono considerati nella loro concretezza.

Eppure, proprio in contrasto alla finzione statica della scienza, il capitalismo, nell'impeto della rivoluzione industriale, si è venuto svolgendo con situazioni di una intensità, di una complessità, di una variabilità che non avevano precedenti. Può ritenersi che la tendenza ad espandersi fosse istintiva per l'impresa capitalistica.

In ogni modo è indiscutibile che quella che Marx chiamò la « nuova organizzazione dell'impresa » riuscì qualificata, non soltanto dalla specializzazione meccanica del processo, e dalla misura delle sue dimensioni, ma da fenomeni qualitativi, che meritano il più attento esame da chi non voglia ridurre il problema della vita al semplice movente dell'interesse materiale. Primissima importanza ebbe il fenomeno dell'« anonimato », per il quale si spersonalizzava la direzione dell'impresa. Alle fabbriche individuali e familiari si sostituivano gruppi contrattuali appoggiati ad organizzazioni di credito. La produzione finì coll'essere dominata dall'impresa di carattere collet-

---

(1) M. Fanno, *Lezioni di scienza economica*, 1936.

tivo, la quale sfugge alla proprietà del suo fondatore. L'importanza della finanza aumentò di fronte all'industria. Per contro l'anonimato, escludendo la responsabilità concreta dell'iniziativa, ne stimolava oltre misura l'audacia. Il capitalismo industriale apparve in piena luce dominato da un unico scopo, quello del guadagno; scopo che perseguiva senza tregua, appunto sotto l'incubo continuo di ammortizzare il capitale impiegato e di adeguarsi negli impianti agli incessanti rinnovamenti imposti dai ritrovati tecnici.

191. Ciò non di meno, l'esuberanza del capitalismo industriale doveva riuscire di breve durata. Era solo la passione del guadagno quella che spingeva all'incremento indefinito della accumulazione capitalista, senza guardare ad altro scopo, senza curarsi di altro risultato, senza attendere ad alcuna concreta soddisfazione dei bisogni effettivi dell'uomo. In tali termini il guadagno non può considerarsi, davvero, un obbiettivo economico. La formula del « guadagno per il guadagno » equivale a quella dell'arte per l'arte e confermò la svalutazione di ogni principio etico da parte dell'attività pratica e dalla disciplina a questa corrispondenti.

Nel discorso, avanti citato, MUSSOLINI ha rilevato che i primi sintomi della stanchezza e della deviazione del mondo capitalista si sarebbero avvertiti circa il 1870. E per vero, come si è osservato da altri: « Il capitalismo economico che nel 1904 si trovava in pieno incremento, si è sviluppato attraverso una prolungata depressione cominciata verso il 1873 » (1).

MUSSOLINI ha indicato giustamente i sintomi della deviazione del capitalismo nel fenomeno dei cartelli, dei consorzi, dei sindacati, dei *trusts*. Tale fenomeno espresse le manifestazioni di ingrandimento della impresa, secondo il duplice profilo della concentrazione e dell'associazione delle aziende. Ma espresse altresì, col tipo dell'associazione professionale,

---

(1) M. BAUMONT, *L'essor industriel et l'impérialisme colonial*, 1937, pag. 384.

l'obbiettivo di eliminare la concorrenza, o almeno di attenuarne gli effetti a beneficio delle imprese. E pertanto implicò la negazione del principio stesso per il quale il capitalismo si era affermato, proclamando di rappresentare nei suoi risultati l' « *optimum* » per il consumatore. Mercè l'associazione delle imprese il capitalismo tendeva, infatti, ad assicurarsi i mercati col peso di massa delle sue formazioni, ad accrescere il volume della produzione, ad aumentare le possibilità di sfruttamento industriale, economico, e sopratutto finanziario della impresa. In una parola, tendeva ad agire con mezzi «artificiali» « extraeconomici », ben diversi dalla concorrenza, sul risultato del guadagno. «Esigenti e autoritari, i sindacati industriali ebbero nemici mortali non solo presso i teorici fedeli della libera offerta e della libera domanda, ma presso gli operai che li combattevano quali organismi destinati a rinforzare il mondo padronale, presso i commercianti che loro rimproveravano di aver distrutto l'indipendenza commerciale, presso i consumatori e i politici che temevano una tirannide pericolosa e disastrosa per la collettività. Essi attentano al gioco normale della produzione e del consumo e si può temere che in fatti siano indotti ad abusare del loro potere. Spesso li si accusa di creare monopolî privati » (1).

192. Oggi è venuto il momento nel quale si può esprimere un giudizio sul capitalismo e sui concetti morali e politici che ne hanno contrassegnato lo svolgimento. Dice WERNER SOMBART: « Perseguendo un obbiettivo così poco economico come è il guadagno, si è riusciti a condurre alla vita milioni di uomini, che senza di ciò non sarebbero nati, a rovesciare da capo a fondo la civiltà, a fondare e a distruggere degli Imperi, a creare le meraviglie della tecnica, a mutare l'aspetto della terra. E tutto ciò è accaduto perchè un pugno di uomini è stato preso da una passione, quella di guadagnare del denaro ». È necessario per contro aggiungere che il capitalismo industriale durante decenni ha sfruttato le moltitudini dei lavoratori, e le ha poi unite contro lo Stato suscitando

(1) M. BAUMONT, *op. cit.*, pag. 395.

la lotta di classe. Esso ha adulterato il valore del denaro e falsato i segni della proprietà; ha spezzato l'unità della vita morale e ne ha inaridito le sorgenti; ha disumanizzato l'impresa; ha scagliato i Popoli del mondo l'uno contro l'altro nella più feroce guerra che abbia mai dilacerato la compagine della nostra civiltà.

Ma si può dire che tutto questo sia accaduto soltanto perchè un pugno di uomini è stato preso dalla passione di guadagnare del denaro? Vi è, in verità, una ragione ben più profonda da considerare. È quella della decisa prevalenza conseguita, attraverso il capitalismo industriale, dalla mentalità occidentale sulla civiltà europea che sino all'aprirsi della epoca moderna era stata diretta dallo spirito mediterraneo, essenzialmente equilibrato e formativo. Ritorneremo tra poco su questo argomento, decisivo per l'interpretazione delle posizioni in atto nell'Europa, e dimostreremo come sia profondamente diversa, da quella degli economisti «liberali e socialisti», la concezione mediterranea della ricchezza. Diciamo, intanto, che tutto il mostruoso sistema del capitalismo industriale recava in sè i germi della propria distruzione; sebbene, per ragioni del tutto diverse da quelle pronosticate da Marx, il quale riteneva irrefrenabile lo svolgimento del capitalismo fino alla sua massima potenza; sia pure che questa dovesse concludere alla catastrofe comunista.

Nella sua opera monumentale «*Der moderne Kapitalismus*» il Sombart ha tracciato la storia del capitalismo, da Carlo Magno fino a Pierpont Morgan, come lo svolgimento di un unico organismo. Egli respinge il concetto presentato da Marx, che debba trovarsi nel particolare della «fabbrica», qualificata dall'applicazione dei mezzi meccanici, il carattere distintivo del capitalismo moderno. Si tratterebbe di una fase del capitalismo stesso, che egli presenta come quella del «grande capitalismo». Però, secondo l'illustre economista tedesco, tale fase dopo la guerra mondiale sarebbe giunta all'esaurimento e noi ci troveremo di fronte ad un tipo che può definirsi quello del «capitalismo tardivo». Altri parla di un «neo-capitalismo».

193. L'enunciativa di un « capitalismo tardivo » implica il riconoscimento di una « crisi organica » del sistema capitalista. Perciò è stata molto avversata dagli economisti (1).

Tanto ostinato è il preconcetto ottimista dell'economia classica che i suoi fautori non possono arrendersi nemmeno alla evidenza dei fatti. Essi continuano a sostenere la tesi di « crisi cicliche » e di « situazioni di congiuntura »; perchè vogliono escludere la possibilità che il procedimento meccanico del capitalismo possa venire in qualche modo sospeso, nonchè interrotto in via definitiva. Ciò non di meno non sfugge all'opinione comune che la crisi post-bellica, aggravatasi dopo il 1929, si presenta in condizioni notevolmente diverse da quelle che accompagnarono le crisi di congiuntura, verificatesi nel passato del sistema. Esse avevano sempre presentato movimenti di espansione, che venivano a compensare i movimenti di depressione. In tal modo si ristabiliva l'equilibrio nel quadro mondiale dell'economia. Invece, oggi appare che il decantato equilibrio meccanico mondiale non funziona più.

La spiegazione di questa novità vorrebbe essere dagli economisti trovata in ragioni meramente oggettive, ma pur sempre occasionali, le quali vengono indicate nell'eccesso della produzione industriale subito dopo la guerra; nell'abuso del credito da parte delle banche, e nella resistenza che oppongono le organizzazioni operaie alla riduzione dei salari durante la disoccupazione e sopratutto, secondo la tesi pacifista del capitalismo; nella continua insicurezza, in cui versano i Popoli di fronte alla minaccia della guerra. È doveroso avvertire, peraltro, che alla scienza dell'economia spetta la triste responsabilità di aver patrocinato, riconoscendolo conforme agli insegnamenti di Say, il metodo dell'intensificazione del macchinismo e dello sviluppo al *maximum* degli impianti per la fabbricazione in serie. Del pari le spetta la responsabilità di aver autorizzato l'inflazione creditizia, in ossequio alla regola che « il credito è denaro » (2).

(1) E. Sayons, in prefazione alla ed. franc. della III parte dell'opera del Sombart.

(2) De la Bigne, *La crise du sens commun, etc.*, pag. 72.

Comunque non vi è dubbio, ad onta delle riferite versioni ottimiste, che il sistema del capitalismo industriale offre oggi i segni di un grave disordine funzionale e di un esteso ed irreparabile irrigidimento delle sue strutture. MUSSOLINI si era chiesto se noi ci troviamo di fronte «ad una crisi **nel** sistema o ad una crisi **del** sistema». E nel discorso del 10 novembre 1934 all'Assemblea delle corporazioni (1) sciolse la riserva dichiarando che la crisi è **del** sistema e che essa è anteriore, nelle sue cause, al fatto della guerra mondiale. Soltanto dopo la guerra e sopratutto dopo la crisi del 1929 esse sono diventate irrefutabili. Anche prima EGLI aveva rilevato che la esistenza pubblica e privata dei Popoli civili è oggi caratterizzata dalla condizione che «non vi sono più margini». Tutti operiamo al limite estremo delle nostre disponibilità e si impone la più rigorosa disciplina, la quale non si può ottenere se non si rivedono i concetti direttivi.

Ma, veramente, alle cause della crisi di indole oggettiva, che abbiamo poco fa indicato, occorre aggiungere le cause di indole soggettiva che gli economisti «classici» preferiscono trascurare, come trascurano, quando lo possono, anche i fenomeni della concentrazione delle aziende. Tali cause soggettive sono di ragione individuale e di ragione, per così dire, collettiva.

Indichiamo fra le prime: 1° la nuova coscienza del lavoratore che aspira ad essere compartecipe del processo produttivo e respinge la qualifica di «oggetto dell'economia», assegnata dai classici al suo apporto in tale processo; 2° l'indebolimento delle attitudini di iniziativa da parte dei condottieri dell'impresa industriale e quindi la tendenza ad evitare il rischio; si può ritenere che tra il 1870 e il 1890 per la maggior parte le dinastie industriali sono decadute o sono andate disperse; 3° la preferenza per il guadagno di speculazione sul guadagno di produzione, ingenerata dal regime di irresponsabilità delle società anonime, per il quale «invece del nome,

(1) *Scritti e Discorsi*, pag. 146.

appare ormai la sigla » (1), e dalla compenetrazione sempre più stretta della banca coll'industria.

Le ragioni soggettive di indole collettiva si riassumono in una sola: la conseguita consapevolezza da parte delle masse sociali, assunte alla dignità di masse politiche, della necessità di un'indipendenza economica nazionale, e pertanto della propria solidarietà nello Stato. Tale è l'argomento della nuova rivelazione, per la quale il problema dell'economia viene simultaneamente impostato sotto gli aspetti della produzione e della distribuzione, e trasferito dall'obbiettivo dell'individuo a quello dello « Stato-Popolo ». In particolare: se il marxismo aveva affrontato il problema della distribuzione dal punto di vista dell'interesse individuale, il Fascismo lo considera invece in rapporto all'interesse nazionale. È questo un presupposto radicalmente nuovo di fronte a quello dell'economia « classica ». Vale pertanto la constatazione di Mussolini: « Riconosciuto che la crisi è del sistema e quanto è accaduto e accade lo conferma, bisogna andare coraggiosamente verso la creazione di un nuovo sistema » (2).

§ XXXVI. — L'economia mondiale.

194. In ultima analisi il fallimento del sistema capitalista industriale si constata ormai in pieno rispetto a quel problema di una « economia mondiale » che i « classici » si vantarono di avere impostato per la prima volta nella storia della civiltà. Però, essi avevano prospettato dell'economia una concezione cosmopolita; perciò che la riconducevano al presupposto esclusivo dell'*homo oeconomicus* nel risultato di un equilibrio meccanico mondiale, come si è avvertito al paragrafo precedente. Di fatto, la tesi così formulata venne a rispecchiare soltanto le aspirazioni monopolistiche ed egemoniche di un'economia privilegiata, quale era l'economia britannica.

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*, IX, pag. 15-19.
(2) *Ibid.*, IX, pag. 146.

Bisogna premettere che per l'Inghilterra, come per altri Popoli europei, il notevole grado di sviluppo economico raggiunto prima della rivoluzione industriale non era stato se non il risultato della concentrazione e della espansione delle forze produttrici compiute nel periodo precedente dal potere politico di ciascun paese. Il « mercantilismo », appunto, aveva avuto il significato di una completa sottomissione dell'economia alla autorità dello Stato, che ne aveva assunto la direzione. Per il mercantilismo ogni organismo nazionale economico valutato sotto il profilo del « Principe », secondo la concezione governamentale del fenomeno politico, si considerava autonomo da ogni altro. La bandiera di guerra, continuava, come nell'antichità, ad accompagnare la bandiera del commercio.

Però, se il mercantilismo era stato la teoria e la pratica dei secoli XVII e XVIII, in tutti paesi, è forza aggiungere che, proprio in Inghilterra, esso aveva raggiunto le sue applicazioni più categoriche, spinte fino alla xenofobia. Coi due principii del « mare chiuso » e della « tariffa doganale », l'Inghilterra si battè contro tutte le altre potenze, fino a che non ebbe acquistata la sicurezza della sua superiorità assoluta. Fu in quel momento che la dottrina di Smith gettò il grido del « libero scambio ». Il quale, in sostanza, suonava come un invito diretto a tutti i Popoli, ancora rimasti sotto il sistema della protezione mercantile, a spalancare le porte e a mettersi a discrezione della potenza espansiva della economia britannica.

Dagli economisti liberali, all'unisono coi politici liberali, allo Stato venne assegnato quindi un compito assai modesto, quello di realizzare negativamente le condizioni della libertà dell'autonomia privata nell'interno del paese, vale a dire l'uguaglianza giuridica dei concorrenti. Nei rapporti internazionali si proclamò dagli economisti classici, all'unisono coi filosofi umanitari, l'equivalenza tra i concetti di libero scambio e di pace universale. Il libero scambio avrebbe dovuto essere l'attuazione della solidarietà universale fino alla distruzione delle frontiere.

Al motivo centrale del capitalismo industriale risponde il modo nel quale fu impostato teoricamente il problema degli scambi economici internazionali. La « legge degli sbocchi », elaborata da GIAN BATTISTA SAY, francese sedotto dalla letteratura di oltre Manica (1), venne integrata dal banchiere israelita DAVID RICARDO con la legge della « divisione internazionale del lavoro ». Delle due pretese leggi, la prima dava la preferenza all'azione quantitativa della produzione, sostenendo che col gioco del rialzo e del ribasso dei prezzi si sarebbe avuto per tutto il mondo un automatico regolamento della domanda e della offerta, per il quale si sarebbero immediatamente eliminate le ostruzioni che si fossero prodotte in qualche sbocco per effetto di una occasionale saturazione di merci. La seconda legge ammetteva l'influenza dei diversi ambienti geografici sulla scelta dell'attività produttrice, la quale sarebbe naturalmente avvenuta secondo la linea del minor costo. Ogni paese si sarebbe dedicato di preferenza alla produzione dei beni meno difficile e più vantaggiosa per esso. Le due teorie si combinavano; perchè entrambe rimettevano al meccanismo dei « costi differenziati » la cura di ristabilire la bilancia del commercio in qualsiasi momento.

Nella cornice di un'economia la quale aveva per limite il globo terrestre, grazie alla intensificazione dei mezzi di trasporto, avvenne effettivamente che i Popoli si trovassero compenetrati in rapporti di scambio sempre più stretti. E, mentre per il passato il commercio internazionale si era esercitato appena sui prodotti di lusso (sete, spezie, gioie, ecc.), a poco a poco esso venne a investire qualunque tipo di merce o di derrata di consumo popolare e soprattutto le materie prime, occorrenti per la produzione industriale.

195. Senonchè la teoria liberista dello scambio internazionale era insincera e fallace, quanto quella della libera concorrenza nei rapporti tra le economie individuali, della quale avrebbe voluto essere lo svolgimento. La pratica di essa conferma, anche nei confronti fra i Popoli, l'esattezza dell'osser-

(1) J. B. SAY, *Études sur la richesse des nations.*

vazione del SISMONDI. « L'interesse di ciascuno contenuto da tutti gli altri sarebbe effettivamente l'interesse di tutti; ma ciascuno cercando il suo interesse proprio alle spese degli altri, non è sempre contenuto da forze uguali alle sue. Allora il più forte trova il suo vantaggio a prendere il più che può e il debole a resistere il meno possibile, perchè così il minore male come il maggior bene possono essere egualmente lo scopo della condotta umana ».

Era anzitutto insincera. È indiscutibile che il capitalismo industriale, impaziente di guadagno, di fronte alla limitata capacità di assorbimento dei prodotti da parte della sua « economia interna », costituita dai suoi capitalisti, detentori di plus-valuta e dai suoi operai, percettori di salario, si studiò subito di estendere i suoi sbocchi in tutte le direzioni possibili. Occorreva trovare i cosidetti acquirenti « terzi ». I quali potevano essere forniti o dai ceti rurali del proprio paese, o dalla popolazione di altri paesi non attrezzati ad una resistenza industriale ed in modo particolare dai cosidetti «esotici»; con tal nome indicandosi gli abitanti dei territori extraeuropei. I procedimenti adottati nel riguardo degli « esotici », a dispetto delle formule umanitarie di stile, furono l'equivalente di quelli che nel primo periodo del capitalismo erano stati impiegati per la requisizione della mano d'opera. Ove le popolazioni esotiche avessero disposto di qualche rudimentale attrezzatura industriale occorreva preliminarmente distruggerla. E i filati inglesi vennero imposti all'India, riducendo letteralmente alla fame i tessitori indù. In un rapporto del 1834, riprodotto dal MARX, si leggeva: « Le pianure dell'India biancheggiano per le ossa dei tessitori indiani » (1). Oppure occorreva suscitare in queste popolazioni primitive, o dotate di una civiltà, del tutto diversa dalla nostra, bisogni affatto ignorati e disformi dalla loro natura, per stimolarle al consumo dei prodotti industriali, donde un'opera sistematica di corruzione, adombrata sotto il pretesto della « civilizzazione universale ».

---

(1) *Das Kapital*, I, pag. 397.

In secondo luogo, la teoria del libero scambio internazionale era fallace. Essa assumeva la specializzazione del lavoro fra i Popoli senza avvertire che, per ciò, sarebbe occorso che i singoli Popoli si fossero trovati a disporre, a pari condizione, dei mezzi indispensabili alla produzione industriale; vale a dire del denaro, degli sbocchi, degli impianti, della direzione tecnica, delle materie prime e della mano d'opera. Diversamente i Popoli non industrializzati, si sarebbero ridotti a fornitori specializzati di un unico consumatore; vale a dire a tributarii di quel Popolo che fosse riuscito a imporre agli altri la sua superiorità nella produzione industriale. In particolare, la pratica quantitativa della produzione, rivolta a conseguire un monopolio mondiale dei consumi a favore di una potenza egemonica, non avrebbe potuto avere altro effetto che quello di abbassare il tenore di vita nel paese « terzo ».

Un programma di egemonia, sotto la bandiera del libero scambio, presiedette appunto alla politica dello Stato inglese durante il secolo XIX, rispetto a tutte le nazioni del vecchio e del nuovo mondo. Per raggiungere lo scopo l'Inghilterra non esitò ad impegnare contro Napoleone una guerra a morte, adducendo a pretesto la libertà del continente europeo. Del pari non esitò a favorire la rivolta delle colonie latine dell'America del Sud, sotto il motivo di propugnare la indipendenza delle nazionalità. In tal modo essa cercava di compensarsi dalla perdita delle colonie americane, provocata proprio dagli eccessi del suo mercantilismo.

196. Inevitabile, peraltro, doveva essere, e fu, la reazione più o meno aperta, dei « terzi »; specie dei paesi « giovani », intendendo la giovinezza nel senso tecnico della parola. La reazione si manifestò col metodo del « protezionismo », al quale fecero ricorso i varî Stati europei di mano in mano che essi venivano accertando a proprio danno gli effetti del monopolio economico e politico inglese, e di mano in mano che perfezionavano la coscienza del proprio compito sociale e civile. Si può riconoscere che il metodo del prote-

zionismo abbia avuto dovunque una ispirazione nettamente antibritannica; sebbene la politica economica inglese sia riuscita per parecchi decenni a temperarne gli effetti colla «clausola della nazione più favorita» che essa coi mezzi della propria diplomazia si faceva riservare nei trattati di commercio.

Venne la Francia per la prima a mettersi nella via della protezione doganale, col proposito di assicurare la ragguardevole attrezzatura industriale da essa posseduta. Colà il trionfo della rivoluzione, osserva MORINI COMBY (1), «segnò esattamente l'abbandono della politica liberale, che, sotto l'influenza delle idee del secolo, i ministri illuminati della monarchia morente avevano, non senza qualche imprudenza, imposto nel 1786 ai fabbricanti francesi». L'assemblea, il 29 agosto 1789, aveva proclamato la assoluta libertà di vendita del grano in tutto il regno; il che valse a precipitare il corso della rivoluzione a cagione della penuria dei viveri nella quale il provvedimento piombò la città di Parigi. Ma ecco che la legge generale sulle dogane, del 1791, si richiamò apertamente ai criteri di Colbert. Il senso degli interessi vitali reagiva sulle ideologie. Questa legge segnò il punto di partenza di una lunga serie di misure che portarono al decreto di Berlino del 21 novembre 1806, col quale veniva istituito il «blocco continentale». Così Napoleone I si proponeva di abbattere il predominio industriale mercantile dell'Inghilterra e si affermava il continuatore della tradizione mercantilista. All'abbandono di siffatta tradizione dovette in prima linea l'insuccesso il suo sfortunato imitatore Napoleone III che, nel trattato di commercio del 1860 coll'Inghilterra, volle ristabilire il libero scambio e ottenne il risultato di alienarsi l'appoggio degli elementi industriali francesi.

Più o meno presto il protezionismo diventò la regola di tutti gli Stati del continente. E l'accolsero anche l'Italia e la Germania una volta ricuperata la loro unità politica, avvenimento che anche nell'insieme dei fatti economici, fu il più significativo per la storia del secolo XIX.

---

(1) *Mercantilisme et protectionisme*, 1930, pag. 96.

In effetto il « protezionismo » risultò una forma ammodernata dell'antico mercantilismo. Risultò la forma per la quale si attuava, sia pure in modo empirico, il concetto indeclinabile che non si può separare l'economia dalla politica e ridurre i rapporti, che dal processo produttivo risultano nei riguardi tra i varî Popoli, a meri rapporti fra le utilità individuali.

197. La reazione al libero scambio internazionale non mancò di manifestarsi anche sul terreno dottrinario. Ciò avvenne mediante la « scuola nazionale dell'economia », della quale furono antesignani Federico List (1789-1846) per la Germania e Giorgio Carey (1793-1879) per gli Stati Uniti d'America. Da questa scuola si fece ritorno in modo deciso al concetto di quello Stato, che rappresenta nei secoli la divisione del lavoro, e che è il garante della continuità senza fine, indispensabile a costruire la ricchezza. Scrisse List (1) nel suo studio sullo sviluppo commerciale inglese: « Lo stato attuale dei popoli è il risultato delle accumulazioni, delle scoperte, delle invenzioni, dei miglioramenti, dei perfezionamenti, degli sforzi di tutte le generazioni che ci hanno preceduto. Ogni nazione non è produttrice se non nella misura in cui essa ha saputo assimiliarsi le conquiste delle generazioni anteriori e accrescerle con i suoi acquisti particolari; se non nella misura in cui le risorse materiali, la distesa e la situazione del suo territorio, il numero dei suoi abitanti e la sua potenza politica le consentono di coltivare presso di sè in modo superiore ed armonico tutti i rami del lavoro e di estendere la sua nuova azione intellettuale, commerciale, politica, su altre nazioni progredite e sul mondo in generale ».

La scuola nazionale richiamò, altresì, motivi di indole nettamente morale, che essa contrapponeva alla amoralità e al sensualismo dell'economia classica. Carey, non esitò a dichiarare che la dottrina liberale dell'economia « non si rife-

(1) II, 2, pag. 237.

risce se non alle qualità che l'uomo possiede in comune col bruto e respinge tutte quelle che lo abilitano ad occupare una posizione degna dell'uomo ».

Lo svolgimento della letteratura protezionista durante il secolo XIX dimostra come i riflessi della rivoluzione industriale abbiano provocato a poco a poco la rettifica delle idee anche nel quadro delle tesi avversatrici del libero scambio. In un primo momento si voleva coonestare la difesa doganale col motivo di esaltare l'industrialismo, bene generale di cui nessun Popolo ammetteva di essere privato per poter partecipare alla marcia universale del progresso. Di poi si addivenne alla categorica rivendicazione della realtà nazionale. Allora la solidarietà della nazione apparve un fenomeno sentimentale e primordiale. Apparve che: « la Nazione è meno un'entità economica che un'entità politica e morale. Essa tende a mantenere, contro la spinta degli interessi materiali contrastanti un legame tra una certa popolazione e un certo territorio » (1).

Però, avvenuta la trasformazione democratica dell'ordine individualista, pur il così detto « fattore sociale » doveva intervenire, e intervenne, a farsi sentire nel problema degli scambi fra le nazioni, ad onta del programma socialista della internazionale dei lavoratori. Basterebbe a documentarlo in modo evidente la politica protezionista e antimigratoria adottata dagli Stati dell'Australia e della Nuova Zelanda sotto la pressione di quelle organizzazioni operaie. Per la spinta dell'interesse professionale le masse si avviavano inconsapevolmente alla realtà della solidarietà nazionale.

Per essere esatti conviene riconoscere che l'impugnativa del libero scambio era stata promossa anche dalla dottrina marxista. Implicito a questa era il ripudio della concorrenza, dalla quale non si sarebbe potuto attendere se non la compressione sempre maggiore dei lavoratori. È per ciò che ai fautori del libero scambio il protezionismo apparve spesso

(1) B. Nogaro, *Le problème national des échanges avec l'extérieur*. 1911, pag. 16.

una tesi nettamente socialista. Al quale effetto essi tentarono di far rilevare, però inesattamente, che il diritto di proprietà, essendo collocato alla base dell'ordine economico, esso implicava di necessità logica la libertà assoluta delle contrattazioni e degli scambi. Invece colpiva nel segno la critica che il sistema della protezione sanzionasse a danno dei deboli la prepotenza dei forti. Soltanto il preconcetto individualista che il socialismo aveva accolto dall'economia liberale, vietava che si raggiungessero conclusioni organiche.

198. L'antitesi fra il protezionismo e il liberalismo, fra la scuola nazionale storica e la scuola classica, tanto più si accentuò quanto più si accresceva la pressione delle masse operaie sul sistema politico e parallelamente a questa l'influenza delle formazioni finanziarie di monopolio. In sostanza la politica economica della sociale democrazia, fu protezionista e sindacale e nella sfera interna non fece che mascherare il predominio dei gruppi monopolistici privati. Nella sfera esterna il protezionismo, a sua volta, diventò un metodo per l'imperialismo economico delle nazioni privilegiate.

In modo significativo ciò deve dirsi a proposito dell'economia britannica. Durante e dopo la guerra mondiale l'Inghilterra si affrettò a completare l'occupazione dei territorî estra-europei, ancora disponibili, magari ricorrendo all'eufemistica figura di un mandato da parte della Società delle Nazioni. E nel medesimo tempo si applicò ad affermare in modo rigoroso, mercè le « tariffe di preferenza », il monopolio da parte delle metropoli sulle materie prime contenute nelle colonie e sugli sbocchi da queste rappresentate. Allo scopo di assicurare la propria posizione, essa si fece paladina della Società delle Nazioni, dedicata al compito della pace mondiale sulla base dello stato di fatto.

L'analisi della sostanza dell'imperialismo inglese è opera complessa. Limitiamoci a dire, sotto il profilo dell'argomento qui in esame, che la figura dell'Inghilterra non risponde oggi affatto al tipo di quella « nazione normale », che List aveva considerato l'ideale del nazionalismo economico, e aveva

riconosciuto nella condizione che un Popolo si trovi in grado di realizzare nel suo interno la massima divisione del lavoro. Un simile ideale potrebbe piuttosto dirsi che sia stato raggiunto dagli Stati Uniti e che sia stato mantenuto dalla Francia. Questi due paesi soli, almeno fino a ieri, hanno realizzato sul proprio territorio nazionale, la compiutezza e la sufficienza della rispettiva economia coll'equilibrio tra l'attività industriale e l'attività agricola, tra l'importazione e l'esportazione, tra l'accrescimento della popolazione e l'aumento del risparmio. Invece, l'Inghilterra ha dominato sui mari, sulle colonie proprie e sulla debolezza altrui; vale a dire ha operato con mezzi essenzialmente di monopolio, procurando di raggiungere una prosperità di gran lunga sproporzionata alla entità demografica del Popolo inglese e alla sua importanza nella storia della civiltà. L'Inghilterra rapidamente ha visto modificarsi le condizioni tecniche originarie della sua superiorità industriale e ha dovuto constatare la continua rivolta dei paesi « terzi » preoccupati della propria autonomia. Essa si trova oggi a sussistere esclusivamente colle risorse di un monopolio mondiale, sostenuto dal predominio del suo capitalismo nell'organizzazione bancaria mercantile e marinara internazionale e sui mezzi di un formidabile, per quanto empirico, imperialismo.

Nell'odierno suo atteggiamento la politica economica inglese ha preso atto di questa circostanza decisiva contro la teoria liberale degli sbocchi: la chiusura degli sbocchi stessi; la libertà dei quali era il presupposto della dottrina. E si è decisa addirittura ad abbandonare il principio del libero scambio, in ossequio al nuovo disegno di un imperialismo programmatico. S. CHAMBERLAIN ha presentato, infatti, tale decisione come la prima tappa necessaria per raggiungere la costruzione di un « Impero britannico », unito da vincoli di interesse e di sentimento: « un Impero che nessun Impero nel mondo potrà mai oltrepassare in grandezza, in popolazione, in ricchezza e in varietà di risorse ». In sostanza l'economia britannica è passata alla difensiva, rassegnandosi a scoprire mezzi di forza politica che le assicurano il predominio.

L'impraticabilità di un sistema economico universale stabilito sul presupposto della concorrenza individuale, vale a dire su un sedicente fondamento « razionale », appare manifesta nelle condizioni attuali dei Popoli; pochi dei quali posseggono le risorse necessarie al proprio svolgimento demografico ed economico. Del pari il metodo del protezionismo risulta insufficiente e pericoloso pel suo difetto di direttive spirituali, il suo carattere frammentario e la possibilità che venga utilizzato da monopoli di singoli o di nazioni, finanziari o politici. La lotta contro il capitalismo non è più sentita come problema di classi, ma come rivolta di Popoli. E in una condizione di blocco effettivo, quale è quella nella quale versano le singole economie nazionali, in seguito all'avvenuta chiusura degli sbocchi, i monopoli economici di qualsiasi natura sono divenuti intollerabili. Ciò costringe a impostare in modo deciso il problema della economia, nell'ordine interno e nell'ordine esterno, sull'idea e sul fatto dello Stato, quale è affermato dall'interpretazione nazionale e popolare, vale a dire politica e sociale, cioè totalitaria, che ne presenta il Fascismo.

Da tale impostazione sorge una nuova organizzazione politica della produzione, che comunemente si indica col nome di « economia corporativa », ma che, in modo più appropriato deve designarsi come « economia integrale nazionale » o, più brevemente, come « economia fascista ». E sorge per i Popoli della civiltà europea una concezione organica degli scambi internazionali, la quale impone una considerazione profondamente diversa di quel problema degli equilibrii internazionali che era stato proposto dall'economia classica sotto il nome di economia mondiale.

§ XXXVII. — L'ECONOMIA NUOVA.

199. L'ideologia individualista aveva profondamente alterato il carattere del diritto di proprietà. Essa aveva rotto colla tradizione dell'uso sociale della ricchezza e proclamato

il diritto al godimento esclusivo dei beni. Tuttavia il liberalismo durante il secolo XIX fu un'aspirazione e la pratica economica che esso ispirò ebbe il valore di un'artificio che nell'illusione di sciogliersi dal fattore politico perdeva il contatto colla realtà.

Di fatto, il liberalismo economico, in quanto programmatica astensione dello Stato da ogni altra attività che non fosse quella di natura giuridica, rimase sempre un'ipotesi teorica. Si è già detto della politica protezionista. Nell'ordine interno poi, a parte le ragioni di polizia, anche le esigenze della sicurezza pubblica, e pur quelle di una elementare tutela delle attività vitali della nazione, avevano sempre determinato misure e provvedimenti da parte del potere politico incompatibili con le linee teoriche dell'economia classica.

Anzi, da parte del *I Reich* germanico aveva acquistato valore sistematico il cosidetto « socialismo di Stato », illustrato da una larga dottrina (Schmoller, Wagner, Brentano, ecc.). Si trattava di stimolare e di proteggere le iniziative private di carattere economico in vista dell'interesse della comunità. Disastrosa fu l'esperienza dei premi di produzione e di esportazione, largamente compiuta in quel paese per vincere le resistenze delle tariffe doganali straniere, cogli effetti del cosidetto *dumping*. Ben può ritenersi che tale condizione di cose abbia influito nella determinazione della guerra mondiale. Tuttavia, il convincimento che l'intervento dello Stato nell'economia fosse praticamente indeclinabile venne sempre più rafforzato dalle condizioni di fatto in Germania e altrove.

Dopo la guerra mondiale, aggravandosi il collasso generale del sistema capitalista, l'intervento della pubblica autorità nell'economia assunse un carattere ancora più largo e profondo, ed ebbe riflessi immediati sulla situazione relativa agli scambi internazionali. Particolare significato presso i paesi, che sono i centri del capitalismo moderno deve riferirsi, nell'ordine sociale, allo svolgimento preso non pure delle assicurazioni e delle previdenze, ma anche dall'istituto dei « sussidi di disoccupazione ». Nel modo col quale tali sussidi sono elargiti

in alcuni paesi si è sanzionata la tesi nettamente classista, sostenuta con particolare fervore dal *Fabian-Party* inglese, che il salario dell'operaio non ammetta riduzione sotto nessun pretesto. Nell'ordine internazionale si sono superate tutte le esperienze possibili di protezionismo, addivenendo ai divieti di immigrazione, al metodo del *clearing*, e dei « *contingentamenti* », al regolamento ufficiale degli scambi, nonchè a manovre sulla valuta; per diverse ragioni, ma sopratutto come difesa contro le operazioni per l'accaparramento dell'oro che erano compiute da parte dei paesi preponderanti nella organizzazione bancaria internazionale e per assicurare il pareggio dei bilanci di pagamento.

Tutto questo complesso di provvidenze e di espedienti ha appena il carattere di una pratica difensiva. La così detta « autarchia economica » ha valore empirico e in primo luogo esprime la situazione di colui il quale non è in grado di pagare i prodotti dei quali abbisogna. Si aggiungono poi considerazioni relative alle necessità di emergenza determinata dalle situazioni di congiuntura o da quelle della difesa militare. Occorre ormai raggiungere un sistema organico di « economia nuova », la direzione del quale sia data da un concetto politico. E questo esprimono, contro le ideologie disperate della rivoluzione bolscevica, i programmi positivi della rivoluzione fascista e di quella nazional-socialista.

La rivoluzione bolscevica aveva proclamato di voler attuare il socialismo in quella interpretazione che postula l'abolizione completa della proprietà privata; nel quale intendimento non avrebbe fatto altro che adeguarsi alla tradizione del popolo russo che, per questo e altri suoi caratteri, si distacca dallo spirito europeo e mediterraneo. Essa ha opposto per ciò all'internazionalismo capitalista dell'economia liberale il comunismo anarchico, da attuarsi in un medesimo quadro mondiale e per un medesimo obbiettivo: l'utile dell'individuo. Di fatto, l'Antistato sovietico è riuscito soltanto a realizzare un formidabile « capitalismo di Stato », accentrando nell'amministrazione pubblica la gestione della produzione e aggravando ancora di più la dipendenza del lavoratore dall'impresa statalizzata.

200. Per contro le rivoluzioni nazionali e popolari rivendicano, tanto nell'ordine interno, quanto nell'ordine esterno dell'economia dei Popoli, la necessità di creare un « ordine nazionale », stabilito sullo Stato e definito da un valore nuovo dello Stato stesso.

Rilievo notevole nella tendenza verso un'economia programmatica merita il recentissimo orientamento impresso alla politica economica degli Stati Uniti d'America da ROOSEVELT, quale è illustrata da H. WALLACE (1). In sostanza, i fatti hanno la loro forza di convinzione. E anche le economie nazionali meglio dotate ed attrezzate, si convincono che, senza un *minimum* di ordine politico, non è possibile più sostenere un qualsiasi sistema della produzione. Tuttavia, le caratteristiche dell'esperienza nord-americana nella sua incertezza sono tali da sembrare dettate dai medesimi elementi capitalisti. In ispecie sembrano promosse dalle formazioni monopoliste, le quali sollecitano dal potere pubblico un regolamento generale della produzione ad un puro obbiettivo di interesse economico, particolare. Si vuol soprattutto contenere i movimenti del sindacalismo operaio e raggiungere i risultati pragmatici, quali la stabilizzazione dei prezzi e dei costi e quindi l'attenuamento delle crisi di congiuntura.

Invece, in Italia e in Germania il problema della disciplina nazionale del lavoro e della produzione è stato affermato con un proposito essenzialmente politico. Esso si ispira ai principii di una morale civile nel quadro di una nuova dottrina dello Stato che è anche una nuova interpretazione del mondo. Precisamente all'utopia di un'economia mondiale fondata sulla incondizionata concorrenza individuale e sulla indipendenza della proprietà, le rivoluzioni nazionali e popolari contrappongono il principio dell'unità economica dello Stato, e all'utopia della libera concorrenza della libertà sindacale, la rigorosa disciplina dei gruppi e dei singoli dentro lo Stato.

Siffatto programma è poi sostenuto e svolto, in Italia e in Germania, dalla forza di un movimento il quale si pone

---

(1) *New Frontiers*, 1936.

al di sopra di ogni interesse materiale di classe o di categoria. « Il Fascismo » — disse MUSSOLINI — « non è sorto a difesa di determinate classi, a difesa di determinati interessi o di determinate categorie, ma è stato un movimento sano del popolo » (1).

Esplicite sono le parole con le quali EGLI salutò l'emanazione della legge del 3 aprile 1926 e del relativo regolamento del 1 luglio successivo sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro, per comprendere come la riforma sia scaturita da una concezione nettamente politica, primamente da una nuova interpretazione della vita e mirante a risultati, che trascendono ogni interesse particolare. EGLI constatò che le disposizioni contenute in quei testi segnavano la fine dello Stato demo-liberale « agnostico e imbelle ». E precisò, nell'atto di inaugurare il nuovo Ministero delle corporazioni: « Il Ministero delle corporazioni è l'organo, per cui al centro e alla periferia si realizza la corporazione integrale, si attuano gli equilibri fra gli interessi e le forze del mondo economico. Attuazione possibile sul terreno dello Stato, perchè soltanto lo Stato trascende gli interessi contrastanti dei singoli gruppi, per coordinarli ad un fine supremo » (2). Ancora EGLI disse: « Lo Stato è uno, è una monade inscindibile; lo Stato è una cittadella nella quale non vi possono essere interessi nè di individui nè di gruppi. Lo Stato controlla tutte le organizzazioni al di fuori, ma non può essere controllato al di dentro » (3).

Se le associazioni sindacali dei datori di lavoro e dei lavoratori sono state legalmente riconosciute dal Fascismo e ad esse sono state attribuite vere e proprie potestà di natura pubblica, ciò non deve spiegarsi col proposito di riconoscere dei diritti alle forze della produzione nei confronti dello Stato, secondo le tesi del sindacalismo giuridico e del federalismo professionale. Bensì, questo fu fatto per trasformare le asso-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VII, pag. 164.
(2) *Ibid.*, V, pag. 371.
(3) *Ibid.*, V, pag. 162.

ciazioni stesse negli strumenti di un'azione politica dello Stato, diretti ad attuare l'unità economica nazionale, colla subordinazione della iniziativa privata economica allo interesse superiore della produzione, considerato quale interesse dello Stato. Al riguardo vale l'enunciativa di MUSSOLINI: « Le corporazioni appartengono all'ordine dei mezzi e non a quello dei fini », enunciativa la quale è conforme alla dichiarazione del già citato § II della Carta del Lavoro: **Il complesso della produzione è unitario dal punto di vista nazionale.** Occorre soggiungere che il sistema sindacale-corporativo, indispensabile per utilizzare le energie dell'associazione professionale e per reprimere nel tempo stesso le tendenze di monopolio, non è per altro anche il sistema sufficiente per ottenere l'attuazione dello Stato come unità economica. A questo fine dovranno intendere anche gli atti della legislazione, gli accordi della diplomazia, le misure della politica doganale, finanziaria, tributaria, ecc., in una parola, l'azione generale di tutte le pubbliche istituzioni e soprattutto l'azione delle istituzioni popolari del regime.

Diciamo, dunque, che è fuori luogo ogni riferimento dei motivi del sindacalismo socialdemocratico al tipo dell'ordinamento sindacale corporativo del Fascismo. Superfluo aggiungere che sono « *a fortiori* » irrichiamabili i motivi del sindacalismo rivoluzionario. « All'antistatalità del vecchio sindacalismo rivoluzionario il sindacalismo fascista sostituisce, più che programma ragione di esistenza, la propria subordinazione ai fini dello Stato » (1).

201. Ma, riservando sull'argomento maggiori precisazioni nella parte relativa all'attuazione dello Stato, occorre qui approfondire meglio i concetti direttivi della nuova economia, proclamata dalla nuova coscienza civile, sotto la formula di una « economia integrale della nazione ». La quale « sorge in un momento storico determinato; quando, cioè, i due fenomeni concomitanti: capitalismo e socialismo, hanno già

(1) G. BOTTAI, *Il Consiglio nazionale delle corporazioni*, 1933, pag. 241.

dato tutto quello che potevano dare » (1). Anzitutto per ciò ci preme rilevare le differenze tra il carattere dell'economia nazionale integrale e il nazionalismo economico del secolo scorso, nonchè il protezionismo empirico di quel tempo.

Da List e dagli economisti della scuola storica il problema della « nazione normale » era stato considerato esclusivamente nel riguardo dei rapporti internazionali, senza tener conto del suo aspetto « sociale »; senza tener conto cioè, di quanto riflette i rapporti determinati dalle distinzioni di classe nel processo produttivo e dalla distribuzione dei profitti nell'interno della comunità nazionale. Il problema era stato posto semplicemente come un problema di produzione e di distribuzione nell'ordine internazionale, pur senza spingerlo fino ai propositi dell'autarchia, quali Fichte aveva tracciato nello schema del suo « Stato chiuso » e per i quali, egli, precursore dell'esperimento sovietico, aveva rivendicato anche la necessità di assorbire gli scambi internazionali nella gestione dello Stato. In ultima analisi deve dirsi che i teorici della scuola storica ed i pratici del protezionismo avevano creduto di vedere, nell'aumento della prosperità delle singole nazioni, l'aumento della prosperità del mondo intiero. Nè gli uni nè gli altri avevano rinunciato alla ideologia dell'unità economica mondiale, che i libero-scambisti esaltavano come la condizione della pace perpetua. Secondo List il « libero scambio universale » sarebbe divenuto, in un successivo momento, la legge di un mondo nel quale tutte le nazioni avrebbero raggiunto il tipo della « nazione normale » ed avrebbe condotto ad un assetto federativo dei Popoli in una repubblica universale, sul piede di una parità pratica e giuridica dei singolic omponenti. Inoltre, nè i « protezionisti » nè gli « storici » avevano avuto un concetto politico. Essi, nemmeno si erano posti il quesito se e quale ripercussione avrebbe dovuto avere il programma economico, da loro patrocinato, sull'assetto costituzionale dei varî paesi. Vale a dire, essi non avevano avvertito il nesso inscindibile, che interce-

(1) Mussolini, *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 471.

deva fra il sistema del *free trade* e il tipo del governo parlamentare, eloquente dimostrazione della impossibilità di isolare i problemi dell'economia da quelli della politica. Nè quindi avevano intuito che il problema si elevava a quello addirittura di una «giustizia reale» da attuarsi nell'ordine costituzionale nell'interno dei Popoli e tra i Popoli stessi nell'ordine internazionale. E che per ciò si imponeva un mutamento radicale nel carattere dello Stato e nell'educazione dell'uomo.

Ben dunque la nuova dottrina nazionale integrale dell'economia definisce in modo diverso il compito dello Stato e l'elemento dell'iniziativa individuale nel processo della produzione. Essa innova sulle dottrine che, in certo senso, potrebbero considerarsi i suoi precedenti; come appunto, la scuola storica dell'economia, il protezionismo, e in linea più indiretta, il mercantilismo dei secoli XVI e XVII.

Non v'è dubbio che la concezione integrale nazionale dell'economia reclama uno Stato, che sia a sua volta unitario e totalitario. «Se lo Stato ha per obbiettivo l'avvenire del gruppo esso non può risultare incarnato dai rappresentanti degli interessi particolari» (1). Ed è evidente che sono destituite di base le illusioni socialdemocratiche, anche se formulate secondo i programmi dell'«unionismo industriale» inglese (2) o tonalizzate a teorie corporativiste. Per siffatte posizioni il problema politico della costituzione dello Stato, in rapporto al problema della nuova organizzazione dell'economia, dovrebbe essere risolto adottando, in un immutato istituto parlamentare e relativo sistema elettorale, più o meno rafazzonato, il criterio della «rappresentanza degli interessi», oppure, attribuendo alle associazioni sindacali nella formazione dell'organo legislativo il compito già assegnato ai collegi elettorali.

Senonchè, non è per la via delle maggioranze, nè tampoco per quella delle minoranze, formate da accordi fra interessi particolari, che può emergere la direttiva, capace di

---

(1) MORINI COMBY, *Op. cit.*, pag. 188.
(2) G. D. COLE, *Self governement in Industry*, 1924.

assicurare l'ordine nazionale dell'economia. Il parlamentarismo, qualunque ne sia la base, è finito nel medesimo tempo del liberalismo. Occorre la concentrazione della potenza e il nuovo spirito nazionale e popolare. Occorrono le condizioni che MUSSOLINI ha specificato, così: «Per fare il corporativismo pieno, completo, integrale, rivoluzionario, occorrono tre condizioni: un partito unico, per cui accanto alla disciplina dell'economia, entri in azione anche la disciplina politica e ci sia, al disopra dei contrastanti interessi un vincolo che tutti unisce: la fede comune. Non basta. Occorre dopo il partito unico, lo Stato totalitario, cioè lo Stato che assorbe in sè, per trasformarla e potenziarla, tutta l'energia, tutti gli interessi, tutta la speranza di un popolo. Non basta ancora: terza ed ultima e più importante condizione. Occorre vivere un periodo di altissima tensione ideale» (1).

202. Quanto all'elemento individuale, i presupposti dell'economia nazionale integrale non sono di ragione «individualista»; nè sotto il profilo delle utilità economiche individuali, sostenute dal liberalismo; nè sotto quello della giustizia distributiva, ugualitaria, perseguito dal socialismo. La concezione nazionale integrale non può essere valutata alla stregua di una considerazione meramente tecnica ed economica del problema della produzione, nè intesa alla stregua di una etica razionalista. Contro la tesi liberale che esaltò il diritto di proprietà a unico titolo per l'acquisto della ricchezza, la concezione nazionale integrale dell'economia, proclama la necessità del lavoro, considerato in tutte le sue manifestazioni. Il § II della Carta del lavoro afferma infatti: **Il lavoro sotto tutte le forme, organizzative o esecutive, intellettuali, tecniche o manuali, è un dovere sociale.** Contro la tesi socialista, la quale non vede salvezza se non nella soppressione della proprietà privata, la concezione nazionale per contro rivendica, la indispensabilità della iniziativa individuale, sotto il quale profilo, attivista e dinamico, essa considera il diritto di proprietà.

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 273.

Al riguardo MUSSOLINI aveva protestato: « Il nostro differisce dal sindacalismo rosso per una ragione fondamentale ed è questa: che non mira a colpire il diritto di proprietà » (1). Il § VII della Carta del Lavoro ha dichiarato: **L'iniziativa privata nel campo della produzione è lo strumento più efficace e più utile dell'interesse della Nazione.** L'organizzazione privata della produzione, essendo una funzione di interesse nazionale, l' organizzatore dell' impresa è responsabile dell' indirizzo della produzione di fronte allo Stato. Dalla collaborazione delle forze produttive deriva fra esse reciprocità di diritti e di doveri. Il prestatore d'opera tecnico, impiegato od operaio, è un collaboratore attivo dell'impresa economica, la direzione della quale spetta al datore di lavoro che ne ha la responsabilità ».

In termini siffatti la proprietà acquista valore funzionale, concretando il carattere della « personalità » nel senso morale rivendicato dal Fascismo. MUSSOLINI affermò: « La proprietà privata completa la personalità umana (2): è un diritto e se è un diritto è anche un dovere. Tanto che noi pensiamo che la proprietà deve essere intesa in funzione sociale; non quindi la proprietà passiva, ma la proprietà attiva, che non si limita a godere i frutti della ricchezza, ma li sviluppa e li aumenta, li moltiplica ».

L'economia nazionale integrale respinge, dunque, ogni statizzazione programmatica, sia totalitaria, come la vorrebbero i « comunisti », sia limitata ai mezzi di produzione, quale la pretenderebbero i « collettivisti », sia ristretta ai beni immobili, giusta i progetti dei « socialisti agrari ».

Peraltro si tratta di un nuovo concetto della «proprietà». Contro le tesi liberali, che l'iniziativa privata riconoscono soltanto a condizione che all'individuo sia concessa una assoluta libertà di comportamento, la dottrina fascista dell'economia afferma, in modo programmatico, l'intervento dello Stato nella produzione sotto la triplice forma, enunciata dal

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 228.
(2) *Ibid.*, II, parte IX, pag. 15.

§ IX della Carta del lavoro, cioè il « controllo, l'incoraggiamento o la gestione diretta ». Quest'ultima forma è ammessa solo quando « manchi o sia insufficiente l'iniziativa privata, o quando siano in gioco interessi politici dello Stato ».

203. In rapporto al presupposto della iniziativa privata nella produzione, è evidente che il modo tipico dell'intervento dell'autorità pubblica nel sistema dell'economia nazionale integrale sarà quello del « controllo ». Esso sarà esplicato non già con atti di gestione, ma con provvedimenti giuridici, dagli organi centrali dello Stato e dalle associazioni professionali legalmente riconosciute, sotto la direzione di quelli. Fra l'altro, la utilizzazione delle formazioni professionali, quali organi decentrati e autonomi della direzione politica dell'economia, consente di penetrare nelle fasi del processo produttivo e di operare dall'interno sulle condizioni di questo, come si è potuto verificare nella fase del controllo dei prezzi, iniziata dal regime durante il periodo delle « sanzioni economiche » inflitte all'Italia dalla Società delle Nazioni.

Rispetto ai « modi », il nuovo sistema sarà dunque un « sistema misto »; sia pure che esso consideri e tratti tutti gli aspetti dell'organizzazione dell'economia e quindi con la produzione e la distribuzione della ricchezza come il commercio e lo scambio dei beni. Mussolini tracciando il piano della nuova economia italiana, esaminò le applicazioni dell'intervento nei varî settori dell'attività economica e concluse: « L'economia corporativa è multiforme ed armonica. Il Fascismo non ha mai pensato di ridurla tutta a un massimo comune denominatore: di trasformare, cioè in monopolio di Stato tutte le economie della nazione: le corporazioni le disciplinano e lo Stato non le riassume se non nel settore che interessa la sua difesa, cioè l'esistenza e la sicurezza della patria » (1). Ciò significa che è escluso il concetto dello « Stato produttore » che ci dà la figura caratteristica della politica

(1) *Scritti e Discorsi*, X, pag. 61.

economica socialista e sovietica, e del pari è escluso il concetto dell'«impresa libera» che fu proprio della politica economica liberale.

Rispetto ai «fini», il nuovo sistema sarà un «sistema complesso», secondo la posizione dualistica del nuovo pensiero. Contro la interpretazione liberale e contro la interpretazione socialista, nel medesimo tempo, il sistema dell'economia integrale nazionale, infatti, fissa gli obbiettivi propri in quelli del «benessere dei singoli» e della «potenza della nazione». Il § II della Carta del Lavoro, dopo aver premesso che: «Il complesso della produzione è unitario, sotto il punto di vista nazionale», precisa che: **I suoi obbiettivi sono unitari e si riassumono nel benessere dei singoli e nello sviluppo della potenza nazionale.**

Coll'affermare l'obbiettivo del «benessere individuale» si sanziona l'istituto della proprietà privata, inteso e apprezzato, in rapporto alla nuova dignità assunta dal fattore del lavoro e alla posizione subordinata che l'individuo ha di fronte allo Stato. Nel medesimo tempo si riconosce, però, che il benessere individuale è il risultato voluto di un'azione sistematica dello Stato e dell'individuo e non quello fortuito di una meccanica economica. Tale è il proposito di una «politica sociale» di giustizia distributiva; sia pure che la ragione di essere della medesima risieda nell'interesse della comunità e non in quello del singolo, secondo quanto a suo luogo si è osservato. Al riguardo MUSSOLINI ha annunciato che «le diverse categorie dei produttori riconosceranno le gerarchie del più alto dovere e della più dura responsabilità». Ancora ha avvertito che «si realizzerà nell'economia fascista una più alta giustizia sociale» (1). Ed ha spiegato: «la nazione intesa nel suo complesso di forze politico-morali non può prescindere dal destino delle moltitudini che lavorano, perciò il suo interesse immediato e mediato è quello di inserirle nel suo organismo e nella sua storia» (2).

---

(1) *Scritti e Discorsi*, X, pag. 61.
(2) *Ibid.*, V, pag. 90-92.

Dal punto di vista teoretico la giustizia, perseguita dal nuovo sistema dell'economia, anche nelle sue operazioni distributive ha valore realistico, perchè assume per titolo la « giustizia generale », in quanto intende a che lo Stato si attui come ordine del bene comune. Essa segue perciò il criterio della retribuzione dei servizii secondo l'utilità dei servizii stessi per il conseguimento del fine generale.

Coll'affermare, poi, il fine della « potenza nazionale », quale obbiettivo dell'economia, si esprime il rifiuto del concetto di una « economia unica mondiale », concetto comune tanto alla concezione liberale, quanto alla concezione socialista. La nuova dottrina rinuncia virilmente alla prospettiva utopistica di un paradiso sulla terra di contenuto economico, pur senza rinunciare allo svolgimento di una solidarietà internazionale anche sul terreno economico. Senza condannare affatto il proposito di raggiungere un ordine superiore a quello nazionale e senza pretendere di confinare i Popoli nell'isolamento, essa afferma la preliminare esigenza dell'indipendenza dello Stato e non ritiene che il disegno statico di un'economia mondiale unitaria possa essere assunto a presupposto di un qualsiasi ordine della produzione.

E pervero il sistema si ridurrebbe, in tale ipotesi, ad avere quale unico elemento costruttivo l'impresa privata, secondo la versione liberale. Oppure dovrebbe risultare dalla soppressione del capitalismo e della proprietà privata in ogni angolo del mondo abitato, secondo la versione socialista.

I rapporti fra i Popoli, anche nella sfera della produzione, devono avere per soggetto lo Stato, cioè le singole comunità nazionali, e devono essere risolti coi mezzi dell'azione politica, internazionale, che dallo Stato emana, alla stregua del diritto di ciascun Popolo alla sua autonomia economica. L'autonomia economica è la condizione per realizzare l'autarchia delle nazioni, vale a dire l'indipendenza politica e la pienezza spirituale, giusta il concetto che le rivoluzioni nazionali e popolari professano del valore dello Stato (1).

(1) Cfr. n. 218.

Gli imperialismi empirici debbono riconoscersi, nella sfera esterna, l'esatto equivalente dei gruppi di monopolio nella sfera interna, avvertendo che con questi essi si complicano e si combinano in situazioni di egemonia mondiale capitalista. Il sistema dell'economia nazionale integrale è diretto essenzialmente contro le formazioni monopoliste, interne o esterne, private o statali, finanziarie o politiche. Di fronte ai monopoli delle intese plutocratiche e degli imperialismi empirici il sistema della nuova economia, nella sfera esterna dello Stato, promuove gli « accordi plurilaterali » tra le nazioni aderenti ad un programma di reciproca collaborazione in una sfera progressiva. Soprattutto sono le nazioni povere di materie prime quelle che sembrano naturalmente chiamate a contribuire alle prime grandi esperienze di un'« economia ultranazionale associata ». La quale dovrebbe svolgersi attraverso una serie di intese economiche statali, eventualmente aperte a tutti i paesi che vogliono parteciparvi (1). Da siffatta condizione possono risultare le premesse anche di un assetto federativo plurinazionale, politico, tra i Popoli, che ritengono di essere chiamati ad una medesima impresa civile e tendono a riorganizzarsi in una etnarchia, imperiale europea.

204. Le applicazioni del sistema nazionale integrale della economia in Italia e in Germania devono vincere ancora molte resistenze, mantenute vive dalle prevenzioni dottrinarie, dagli interessi di classe, di categoria e dalle forze di monopolio e largamente favoriti dalla mancata revisione dell'indirizzo scientifico del diritto e dell'economia. Esse implicano altresì un saldo assetto costituzionale e la soluzione di fondamentali problemi di equilibrio internazionale, i quali argomenti hanno carattere eminentemente politico.

Bisogna ancora aggiungere che il successo del sistema integrale dell'economia nazionale richiede la più grande larghezza di criteri nell'applicazione del metodo dell'intervento. Da un lato occorre evitare, per quanto è possibile, gli inconve-

(1) O. Spann, *Per un'intesa fra le nazioni povere di materie prime* in Riv. « Lo Stato », 1937, pag. 321.

nienti della gestione pubblica dell'impresa. Dall'altro bisogna anche contenere il controllo corporativo nei limiti della opportunità. Senza di ciò questo degenererebbe in una mortificazione dell'iniziativa privata e provocherebbe o la degenerazione della corporazione nell'organo di un monopolio particolare, oppure la statizzazione dell'economia; vale a dire cadrebbe nelle soluzioni attuate dal sovietismo e parafrasate in una certa letteratura nostrana, ormai abbandonata per fortuna, sotto la tesi della « corporazione proprietaria ».

Proprio a proposito della riforma del sistema dell'economia ricorre la constatazione dell'importanza che ha l'« imprevisto » nelle cose umane. Ogni volta che si crea un'istituzione nuova vi sono da attendersi effetti imprevisti. Su questo punto l'esperienza, ricavabile dalla storia, vuol essere guida. E non è inopportuno riesaminare le critiche che a suo tempo furono mosse contro il « mercantilismo », avvertendo al pericolo di collusioni fra l'elemento plutocratico e l'elemento burocratico. È necessario tener presente, inoltre, che il risultato della autonomia economica nazionale, comunemente indicato in quello dell'autarchia economica, sebbene l'autarchia sia un concetto sintetico e quintessenzialmente spirituale, non può avere una realizzazione assoluta. Se le possibilità di adattamento di un Popolo sono infinite e se l'*optimum* della politica economica è quello di specializzare al massimo grado le attività di un Popolo, è tuttavia indubitabile che vi saranno sempre condizioni naturali invincibili. In molti casi dovrà, dunque, farsi del problema della autonomia quella interpretazione relativa, che consiste nello svolgimento delle attività più connaturali al paese, allo scopo di farne partite di esportazione per assicurare il pareggio della bilancia dei pagamenti.

205. Ciò non pertanto, è indiscutibile che il fatto nuovo della chiusura degli sbocchi inaugura una fase nuova nella storia della economia. Rispetto alla situazione che ne risulta è forza riconoscere che il sistema delle economie nazionali integrali è l'unico che risponda nel medesimo tempo al senso

della dignità personale ed alle aspirazioni delle masse. È l'unico che possa risolvere i formidabili problemi che la industria moderna ha fatto sorgere nel dominio economico e nel dominio sociale. Il concetto delle autonomie economiche nazionali, e quindi del diritto per ciascun Popolo al rispetto delle proprie esigenze di vita, col corrispondente coordinamento delle diverse autonomie economiche nazionali, è l'unico concetto che, riconosciuto quale presupposto dei rapporti fra i Popoli, possa servire di direttiva a un'organizzazione giuridica ultranazionale (1). Gli argomenti delle « materie prime », dei « mercati » e quelli dei « cambi » e degli « scambi » internazionali, non possono essere trattati più sul terreno della pura economia. Essi reclamano una nuova coscienza di solidarietà civile tra i Popoli e l'impiego dei mezzi della potenza politica anche per essere convenientemente impostati e avviati, almeno, a una parziale definizione.

§ XXXVIII. — La scienza dello stato e la scienza dell'economia.

206. Indipendentemente dalle loro applicazioni pratiche, i nuovi concetti direttivi dell'economia integrale nazionale hanno un valore decisivo, pure, per l'assetto della scienza economica nel quadro del nuovo pensiero. Che s'imponga la necessità di rivedere la « scienza dell'economia », o più precisamente di fondare una « nuova scienza nazionale e popolare dell'economia», non si può dubitare se si ritiene che il sistema capitalista ed universalista è giunto ad una crisi organica. Di tale crisi la scienza tradizionale dell'economia ha la sua parte di responsabilità, come già si è accennato. Al riguardo scrive De La Bigne (2): « Come è possibile non mettere in dubbio il valore dei metodi che hanno condotto ad una così disastrosa conseguenza e possono trascinare a così folli conclusioni? Come

(1) Cfr. n. 219.
(2) *Op. cit.*, pag. 75.

non pensare che la scienza dell'economia mentisce il suo titolo e non merita più il suo nome? Essa reclama una riforma profonda, perchè sotto la sua forma attuale deve essere considerata insufficiente menzognera e distruttiva ».

Fondata è l'accusa che la scienza dell'economia, quale SMITH l'aveva concepita, e quale la scuola classica l'aveva insegnata, abbia voluto mettersi fuori del novero delle «scienze umane». E per vero, pur proponendosi lo studio di un ramo dell'attività pratica dell'uomo, essa aveva respinto ogni collegamento con la morale e con la politica. Il che facendo essa è venuta a estraniarsi dalla realtà ed ha perpetrato vere e proprie malvessazioni quando ha preteso di imporre alla politica economica i proprii teoremi, trasformando in precetti di azione proposizioni astratte, tracciate sulla arbitraria avulsione del soggetto operante dal concreto ambiente nel quale esso opera e deve operare.

La fondatezza dell'accusa, in tali termini, proposta contro la scienza dell'economia è confermata anche dalle ultime interpretazioni di questa scienza nei termini della cosidetta « economia pura », affermata dai « neo-classici ». Costoro hanno spinto la loro tenacia fino a presentare la dottrina liberista dell'economia come una concezione assoluta, anzichè come la semplice interpretazione di un determinato momento nella storia della produzione. E ciò hanno fatto quando i risultati dell'esperienza battevano più spietati contro le loro tesi; cioè, quando già si era iniziata la deformazione monopolista del sistema del capitalismo. In aperto contrasto coi fatti, costoro hanno voluto confermare la scienza economica quale una semplice « crematistica »; vale a dire una semplice scienza del denaro, avvalorando l'opinione che l'uomo stia al servizio del denaro e non il denaro al servizio dell'uomo.

I « tecnici dell'economia » erano riusciti a conseguire una raffinatezza straordinaria dei loro metodi dialettici, per cui vennero vantaggiosamente in gara coi tecnici del diritto, i quali nel medesimo tempo stavano dissolvendo l'idea dello Stato. Ma, nonostante le seduzioni cerebraliste di siffatti indi-

rizzi, non di oggi sono i tentativi diretti a correggerli, anche da parte degli stessi cultori dell'economia tradizionale. A prescindere dalla scuola storica, che volle mettersi da un punto di vista essenzialmente diverso da quello della scuola classica, e a prescindere dagli studi in senso organico sociale di LE PLAY (1), anche nelle linee della corrente ortodossa vi furono, negli ultimi decenni, reclami e richieste di integrazione che accusavano il disagio della mente.

In particolare il GIDE (2) in Francia, e il PARETO (3), in Italia, denunciarono la necessità di tener conto, nella spiegazione dei fatti economici, anche dei motivi inerenti alla psicologia collettiva e alle situazioni dell'ambiente sociale. Il primo, francamente, dichiarò la necessità di «umanizzare l'economia»; anche a costo di «scuotere la fede in certi istituti e in certi principii, che l'economia classica aveva indotto a considerare come intangibili». Il secondo affermò che occorreva «aggiungere le teorie dell'economia applicata a quelle dell'economia pura e matematica» e di «ammettere la collaborazione dell'economia con le altre scienze sociali».

Più energici propositi di revisione ha mostrato lo SPANN (4); se anche la sua costruzione poli-organica gli ha tolto di raggiungere una nozione esauriente dello Stato.

Quanto alla situazione in cui versa la scienza economica nella sua patria d'origine, l'Inghilterra, E. F. M. DURBIN (5) ce la descrive oltremodo confusa, come quella che presenta insieme a riprese neoclassiche (HAYEK, PLANT, ecc.) delle tendenze eclettiche (KEYNES, SALTER, ecc.), o delle tesi socialiste (COLE), e perfino comuniste (STRACHEY).

207. Per la letteratura italiana, pur nella nuova situazione, creata dalla rivoluzione fascista, deve dirsi che prevalgono in generale ancora i criteri di compromesso. La maggior parte

---

(1) *Rapport pour l'exposition sur l'économie sociale*, 1879.
(2) E. GIDE, *Principes d'économie politique*, 1923.
(3) V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*.
(4) O. SPANN, *Die Haupttheorien des Volkwirschaftslehre*, 1930.
(5) Nello scritto pubblicato in «La crisi del capitalismo», 1393.

degli studiosi si limita a svolgere, nell'insegnamento dell'economia, condotto sempre secondo il metodo tradizionale, i motivi psicologici inerenti al fenomeno della morale e della politica con qualche maggiore larghezza. Ad esempio, vi è chi sostiene, di fronte all'« economia generale », condotta secondo il noto procedimento dell'astrazione, qualche correttivo con una più ampia valutazione il motivo della solidarietà, « per il quale si verrebbe a riconoscere nell'uomo una sensibilità duplice, quanto ai bisogni propri e quanto ai bisogni altrui » (1).

Da altri si afferma che l'economia, nei termini della concezione integrale nazionale, non potrebbe fare argomento se non di una scienza della politica economica, mentre la scienza teoretica conserverebbe intatta la sua indipendenza. Oppone Arias (2) che: « cade ogni fondamento a siffatta distinzione, se si riconosce che il carattere della scienza economica deve essere quello di una scienza " etica ", vale a dire di una scienza che guida la volontà, in contrapposto alla " logica ", che guida l'intelletto ».

Il rilievo è decisivo per tutto il sistema della scienza nell'ordine nazionale, secondo la distinzione da noi premessa tra le scienze formali e le scienze di valore, tra le quali occorre ascrivere evidentemente la scienza dell'economia (3). Noi non riteniamo affatto che la scienza sia tanto più utile a dirigere l'arte quanto più ne resta separata. Se è vero che i pensieri vengono anche dal cuore e che occorre frenarli con la ragione, per non diventare schiavi delle passioni, è vero pure che questa ragione deve trovare la sua direttiva nella realtà e la sua disciplina nella responsabilità che risulta dal riscontro sul pratico risultato dei suoi dettami.

A prescindere da ogni altra considerazione, è chiaro che mancherebbe il titolo ad una « economia politica », impostata su presupposti antitetici a quelli della « politica economica »,

---

(1) A. Benini, *Principii di economia politica*, 1936.

(2) G. Arias, *Corso di Economia politica corporativa*, 1937, pag. 178 e seguenti.

(3) Cfr. n. 2.

e che la separazione tra la parte teorica e la parte applicata di una medesima scienza non può essere ammessa da una più illuminata coscienza del fine concreto che l'attività del sapere si deve proporre. Esattamente si è scritto: « Nè ci pare che sani ... la discriminazione fra un'economia pura o astratta, una specie di meccanica razionale della vita economica e altre reali o vicine alla realtà; il che sarebbe pressochè quanto dire fra scienza e non scienza » (1).

208. Ma, in verità, ogni sistema speciale di politica economica sociale reclama una « dottrina », cioè un sistema economico teorico corrispondente (2). E l'economia nazionale integrale implica una vera e propria rivoluzione dei concetti, essendo essa irriducibile agli schemi del cosidetto « pensiero moderno ». Per essa il problema della ricchezza si rivela incompatibile col tenore « materialista ed utilitario di tale pensiero ». Fin dal 1914 A. Rocco e F. Carli al congresso nazionalista di Firenze avevano concluso: « Sono dunque i principii che bisogna discutere; è la revisione degli stessi concetti fondamentali dell'economia individualista che bisogna fare ». A questa condizione si riferisce l'accenno fatto da Mussolini a quell'alta tensione ideale che è indispensabile per assicurare il successo del nuovo sistema dell'economia. È quello a un dipresso che ha osservato Sombart (3), alludendo alla « necessità di trasferire tutti i problemi della vita in un clima spiritualista, per il quale, fulcro della vita stessa diventi il servizio di un'idea e il compimento di un dovere ».

È bene osservare, in via preliminare, che il presupposto della dottrina individualista dell'economia fu un concetto « *a priori* », quello della « proprietà assoluta ». Tale dottrina assunse questo concetto a necessità di ragione, quando invece la nozione della proprietà assoluta era appena un concetto storico, frutto di situazioni politiche e sociali transitorie

(1) G. Tassinari, *Scritti di economia corporativa*, 1937, pag. 13.
(2) L. Nogueira de Paula, *Thèorie rationelle des systèmes économiques*, 1936, pag. 113.
(3) W. Sombart, *Die drei Nationalen ökonomien*, 1930.

e giammai attuato nella sua pienezza, sebbene l'istituto della proprietà privata si riscontri in tutte le fasi della nostra civiltà, diversamente organizzata e disciplinata.

La incompatibilità, poi, della impostazione individualista dell'economia con quella proclamata dalla concezione integrale nazionale risulta, come si è premesso, così rispetto al problema del soggetto come rispetto a quella regola della convenienza che costituisce il principio motore del processo economico ed informa il metodo e gli studi relativi. Nell'ordine nuovo, precisamente, tali problemi devono essere valutati in rapporto ai due concetti dogmatici della nuova dottrina che, come si è visto sono quelli dell'autonomia dello Stato e della iniziativa privata della produzione.

Per la scienza dell'economia, nella concezione individualista, non esisterebbe altro soggetto che l'individuo, mentre la dottrina nazionale integrale erige a soggetto anche lo Stato; considerato, non già nel complesso dei suoi istituti amministrativi e patrimoniali, ma nel contenuto etico-organico della comunità nazionale, che in esso si realizza. Non vi è dubbio che, nel quadro d'insieme delle scienze dello spirito, la scienza dell'economia dovrà avere come obbiettivo specifico lo studio della ricchezza, senza di che essa cesserebbe di essere una scienza economica. Tuttavia, se la scienza dell'economia ha per argomento lo studio delle operazioni, per le quali un soggetto si appropria della ricchezza e la impiega a soddisfare i propri bisogni, è chiaro che tale studio dovrà essere condotto non solo a proposito dell'individuo, ma anche a proposito dello Stato, secondo l'enunciativa per la quale la Carta del lavoro assegna al complesso della produzione il fine della potenza dello Stato, oltre che quello del benessere dell'individuo. Posto dunque che anche lo Stato ha un problema generale da risolvere rispetto al fine della ricchezza, la scienza dell'economia non potrà condurre l'esame dei momenti del processo economico senza tener conto della duplice destinazione che hanno i beni materiali, del duplice ordine delle attività che sono rivolte a conseguirli e del duplice carattere che hanno i bisogni che esse vogliono soddisfare.

209. Donde il carattere della complessità che è proprio della nuova scienza dell'economia e che appare ancora aggravato se si considera appunto che le regole di convenienza risulteranno diverse per lo Stato e per l'individuo, pur tendendo, in definitiva, ad unificarsi.

In sostanza la nuova scienza dell'economia dovrà tenere presenti le esigenze della comunità nazionale da una parte e quella dell'individuo dall'altra, secondo la posizione dualista che è propria del nuovo pensiero. Le due regole di convenienza non potranno essere identiche, attesa la fondamentale distinzione che la scienza dello Stato determina fra il bene individuale ed il bene comune, sia pure subordinando il primo al secondo. Tuttavia le due regole di convenienza dovranno essere coordinate secondo il principio della *subordinazione*, per potere ottenere l'unità del sistema. Dal che consegue che la regola di convenienza dell'individuo non potrà essere condotta secondo una linea rigorosamente utilitaria; ma dovrà essere uniformata alla necessità del bene comune, giusta il concetto che la « scolastica » chiamava: « *ordinatio boni privati ad bonum commune* ».

Del tutto infondate sono le interpretazioni di alcuni economisti le quali presentano la nuova economia come « un'economia a pluralità di soggetti »: le associazioni sindacali, ad esempio (1) o addirittura, insieme con queste, anche le aziende, le corporazioni, oltre allo Stato e all'individuo (2). In tal modo si scambiano per soggetti dell'economia gli istituti relativi all'esplicazione dell'attività economica individuale (azienda) o all'attuazione della unità economica dello Stato (associazione).

Del pari infondate sono le tesi che vorrebbero prospettare l'ordine economico nazionale quale conseguenza dell'autodeterminazione di un preteso *homo corporativus*, cioè di un essere che per un processo interiore avrebbe sostituito in sè il senso del dovere civile alla spinta del guadagno. Occorre

(1) F. Carli, *Teoria generale dell'economia nazionale*, 1935.
(2) Gustavo Del Vecchio, *I principii della Carta del Lavoro*, 1934.

sempre valutare anche il fatto dello Stato, non solo quale fonte dei giudizii di valore ma pure quale forza direttrice dell'azione individuale, per non ricadere in un'astrazione anche più arbitraria di quella dell'*homo oeconomicus*. Vero è, soltanto, che è mutata nel clima dell'ordine nazionale la concezione della proprietà e che la nuova dottrina deve partire da questa nuova concezione « storica », come la economia individualista partiva da quella di un valore assoluto ed incondizionato cioè « filosofico » della proprietà stessa. Vero è, soltanto, che l'azione propriamente politica dello Stato sarà in funzione di quella valutazione sociale che la coscienza del Popolo farà degli scambi economici e dei relativi criteri. Tale è il delicato argomento che investe la questione del carattere « politico » dei prezzi, mercè il quale sarebbe assicurata la giustizia degli scambi (1).

Intesa nel modo che ora si è detto, è evidente che l'economia sarà una delle scienze dello spirito, sotto la direttiva della nuova « scienza dello Stato », qualificata dall'oggetto della ricchezza. Vale a dire: l'economia, senza fondersi nè con la morale nè con la politica, tornerà ad essere una « disciplina dell'uomo » nel senso pieno della parola e nel senso unitario dello spirito come lo fu sempre, in modo consapevole, nel corso della civiltà europea da Aristotele fino a San Tomaso e, in un certo senso, anche fino ai « mercantilisti ». Essa potrà utilizzare tutti i metodi d'indagine che ha fin qui esperimentato, a condizione che ne sappia concentrare i risultati secondo le direttive di insieme, che sono fissate esclusivamente dalla scienza dello Stato. Per il che essa appunto diventerà una disciplina normativa e precettiva, e non semplicemente descrittiva o deduttiva, nel senso delle osservazioni suesposte. E, accettando i presupposti concettuali dalla scienza dello Stato, riuscirà a respingere l'« economicismo », vizio parallelo al « giuridicismo » nella scienza del diritto, riferibile alla pretesa che ciascuna scienza particolare debba e possa risol-

(1) Arias, *Corso di economia politica corporativa*, 1937, pag. 409 e segg.

vere coi propri mezzi il problema delle cause prime del fenomeno che essa studia, quasi che queste cause non si rifacessero a un fenomeno unitario comune, il fenomeno della Società civile, cioè dello Stato.

In conclusione: la nuova scienza dell'economia nazionale integrale, senza cadere nelle posizioni eversive e negative della teoria comunista, riprodurrà della ricchezza il concetto alimentato dal pensiero mediterraneo, che del capitale e del capitalismo faceva conto ben diverso da quello che ne volle fare il pensiero occidentale nella interpretazione del liberalismo e del socialismo. Scrivono al riguardo Hummel e Siewert (1): « Sotto l'egida degli italiani, dei francesi e delle grandi case di commercio greche, si sviluppò una novella concezione del commercio, analoga a quella ammessa dalla civiltà europea e che rilevò le antiche tradizioni commerciali di questa regione mediterranea, dove d'altronde era nato il commercio ».

Lo spirito commerciale mediterraneo a suo tempo espulse lo spirito « levantino », caratterizzato dalla passione del contratto per sè stesso, dai benefici eccessivi ad ogni costo, del traffico di tutto ciò che è suscettibile di un negozio senza alcun riguardo all'onestà delle convenzioni. Di fronte allo spirito commerciale del nord, per altro, il pensiero mediterraneo affermò un concetto moderato dello sforzo per la ricchezza e una considerazione democratica e, insieme, artistica delle diverse attività professionali. Del tutto estranea a questo pensiero fu e rimane la possibilità di ammettere che l'attività economica sia sottratta alle regole della morale. Per contro esso ha sempre rivendicato, contro le tendenze comuniste delle civiltà orientali, l'elemento della proprietà individuale in relazione a un positivo senso della personalità umana.

Siffatto intimo rilievo convince, contro la tesi sostenuta dal Arias (2), che non è necessario, ed anzi è disforme dal modello politico-nazionale della nostra dottrina, fare appello

(1) *Op. cit.*, pag. 88.

(2) *La proprietà privata nel diritto fascista*, in Riv. « Lo Stato », VI, pag. 332.

a un'esigenza « universale razionale » per sostenere la ragione di essere dell'istituto nel quadro dell'economia fascista. E convince pure che l'interpretazione liberale e liberalista della proprietà, quale diritto assoluto e incondizionato di godimento, non è quintessenziale all'istituto della proprietà privata; ma esprime null'altro che un modo di vedere che gli uomini delle nostre civiltà hanno coltivato in certe fasi e abbandonato in certe altre. È una sciocchezza che debba qualificarsi socialista qualunque altra definizione della proprietà che non sia quella consacrata dal Codice Napoleone. Si comprende, invece, che la rivoluzione fascista reprime il diritto di abuso e quello pur di non uso dei beni, in coerenza al suo proposito di elevare il dato della « individualità » a quello della « personalità » nel riconoscimento della funzione sociale dell'uomo. Se il tempo del grande capitalismo industriale può ritenersi finito, anche il ciclo dello spirito occidentale deve riconoscersi chiuso.

CAPITOLO SETTIMO

Il valore dello Stato.

§ XXXIX. — La sovranità.

210. L'argomento che si propone sotto il titolo del « valore dello Stato » investe e assorbe l'altro argomento relativo alla « giustificazione dello Stato ». Come tale esso interessa direttamente il problema dell'attuazione dello Stato, perchè identifica il fondamento del potere nella comunità politica. Ma altresì riassume e sintetizza il risultato della definizione dello Stato e, per così dire, la sostanza della interpretazione soggettiva che la qualifica. Il valore effettivo dello Stato è, infatti, quello che appare alla coscienza degli uomini che vi appartengono e che si precisa come coscienza dello Stato o sentimento dello Stato, per ciò che assume una valutazione positiva dello Stato stesso.

L'argomento non va confuso con quello della « legalità », nè con quello della « legittimità » che riflettono il problema del comando, vale a dire dell'organizzazione del potere, o il problema dell'ordinamento giuridico, vale a dire della regola suprema di validità delle manifestazioni della volontà nella comunità particolare, sebbene sia legato a questi, secondo si è avvertito or ora. In tal senso merita rilievo la distinzione introdotta da Jellinek tra la « potenza statale » e la « sovranità », la prima attributo dell'organo pubblico, la seconda dello Stato.

Dal cosidetto pensiero moderno la teoria del valore dello Stato non potè essere condotta se non sotto un profilo negativo, per il quale lo Stato si giustifica soltanto come mezzo e strumento dei fini individuali. Così si potè sostenere, e si sostiene, che lo Stato altro non sia se non un momento dell'utile e

quindi della economia. Nel qual modo si arriva a negare in pieno allo Stato quel valore etico che soltanto può identificarlo. Si comprende di conseguenza come lo Stato ai filosofi dell'« idea assoluta » sia apparso e appaia o « un mobile complesso di svariate relazioni fra individui » o « una » circostanza dello spirito individuale, giocando sull'equivoco tra individuo etico e individuo empirico.

I giuristi del secolo scorso, nella riduzione da essi compiuta dello Stato al diritto, non poterono elaborare del valore dello Stato se non la finzione giuridica che essi espressero nel concetto di « sovranità », ancor questo, come vedremo, sottoposto alle più incongruenti restrizioni, per far luogo al presupposto fondamentale dell'assoluta autonomia dell'individuo. E proprio contro i fautori delle interpretazioni e finzioni giuridiche è forza liberare il problema del valore dello Stato; secondo la necessità, rilevata alla sezione III del capitolo precedente, di circoscrivere la funzione della scienza del diritto allo studio dell'ordinamento giuridico.

211. Il concetto della sovranità era stato il frutto dell'opera dei « legisti » della monarchia francese, dacchè in quel paese il procedimento di formazione dello Stato territoriale si era presentato nei termini più netti. Per indicare la suprema potestà per l'innanzi si erano adoperate dai pubblicisti le parole di *potestas*, *imperium*, *majestas*; le quali significavano attributi della *auctoritas*, non della *societas*. Tali attributi riguardavano l'organo del potere pubblico o il titolare del comando, non già il corpo politico. Più tardi dal diritto del feudo e dal concetto territoriale della signoria scaturì l'idea della *suzeraineté*, nel senso positivo, per il quale si affermava la condizione di dipendenza di ciascun barone verso il Re, quale suprema autorità feudale, cioè, quale suprema signoria. Può riguardarsi una modificazione di tale concetto il concetto di « *souveraineté* », donde l'italiano «sovranità», e l'aggettivo di *soperanus* o *sovrain* o « sovrano », per il quale si volle rilevare il carattere di superiorità che sarebbe stato riconosciuto, non soltanto alla potestà del Re, ma anche a quella del barone (*çascuns baron est souvrain en sa ba-*

ronnie). Solo in prosieguo l'attributo della *souverainelé* diventò esclusivo al Re, del quale F. De Beaumanoir insisteva nel dire: « *Il est souvrain par desor toz* ». Ma allora tale concetto assunse un significato relativo; vale a dire quello di indicare una signoria che non fosse nè tributaria nè vassalla di un'altra, un potere che non ricevesse limitazioni nè dall'interno nè dall'esterno. La sovranità apparve il risultato di una specificazione di fronte alle pretese del *Sacrum Imperium* e della Chiesa e di una affermazione di supremazia di fronte ai signori e ai corpi particolari che esistevano nel Regno.

Chiuse le guerre di religione e affermata l'autorità della monarchia in Francia, il Bodin volle attribuire al concetto di sovranità il valore assoluto di « *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* ». Allora essa venne riferita al « corpo dello Stato », secondo la formula dello stesso Bodin: « la potenza assoluta e perpetua di una repubblica ». Se Hobbes dichiarò nel suo *Leviathan* (1676), che la sovranità apparteneva alla *civitas* o *respublica*, precisando che essa non spettava alla moltitudine ma allo Stato, Grozio del pari indicò « il soggetto comune della sovranità nello Stato », e Pufendorf scrisse: « Il corpo dello Stato è il soggetto comune ».

212. Senonchè, appena raggiunta, in tali termini, la nozione compiuta della sovranità quale prerogativa dell'organismo politico, ecco che proprio i legisti dell'assolutismo vennero a deformarla in un attributo estraneo allo Stato, in quanto essi si sforzavano di riferirla al Re. Loyseau volle distinguere tra una sovranità *in abstracto* che sarebbe appartenuta allo Stato e una sovranità *in concreto*, che sarebbe spettata al Re. E scrisse: «*Finalement ès monarchie elle appartient a un monarque qui pour cette cause est appelé prince souverain ou souverain seigneur* ». Per suo conto Hobbes sostenne che il diritto di sovranità poteva essere trasferito a un titolare designato nel patto politico.

Per contro, i fautori del governo di popolo reclamarono la sovranità all'insieme dei cittadini e protestarono che il diritto relativo era inalienabile (Teoria della « sovranità popolare »).

Essi opposero al «diritto divino provvidenziale» dei re il « diritto naturale dell'individuo » e, attraverso il contratto sociale fissarono i requisiti della sovranità popolare: « una, inalienabile, indivisibile, imprescrittibile », quale ROUSSEAU esaltò poi nella formula della « volontà generale ». La quale, ad onta delle sue infinite contraddizioni, rimase pur sempre per lui una volontà individuale: «*Le souverain n'est formé que des particuliers que le composent* » (1). Ed altresì: « *La volonté générale doit partir de tous pour s'appliquer à tous*». E «*du calcul des voix dans les assemblées populaires se tire la déclaration de la volonté générale* ». In tal senso l'art. 6 della costituzione francese dell'anno III preciserà: «*La loi est la volonté genérale exprimée par la majorité ou des citoyens o de leurs représentants* ». La così detta «sovranità nazionale» sin dalla sua prima affermazione si precisava dunque come « sovranità popolare ».

Dibattuto fra i legittimisti e i democratici il concetto di sovranità alimentò tutta la polemica del costituzionalismo liberale che risultò al compromesso, consacrato in Italia nella formula dello « Statuto »: « Per la grazia di Dio e per la volontà della Nazione ». In Francia il principio della sovranità nazionale, almeno nell'interpretazione della sovranità popolare, rimase come un assioma, «come una di quelle verità prime che non sono dimostrabili, come non è dimostrabile un assioma geometrico, come non lo è l'idea del bene per la morale o del bello per l'estetica (2).

213. Soltanto in Germania il proposito di consolidare il costituzionalismo autoritario, che colà si era impiantato, promosse un tentativo diretto a restituire, al concetto di sovranità un valore impersonale. Il che si volle ottenere col riferire la sovranità esclusivamente allo Stato, a sua volta concepito, secondo quello che altrove abbiamo visto, come una persona giuridica. La sovranità sarebbe stata, pertanto, l'attributo di questa persona, alla medesima stregua che la capa-

(1) *Cont. soc.*, I, 7.

(2) MIRKIN GUETZÉVITCH, *Propos de méthode* in « Revue d'histoire constit.», 1937, n. 3.

cita sarebbe stata l'attributo della persona fisica. Era «il regno delle finzioni» per cui «la sovranità popolare ebbe per effetto di sopprimere il Popolo, come l'individualismo soppresse l'individuo» (1). Più esattamente diciamo che le finzioni giuridiche, succedute alle finzioni politiche, hanno annullato il senso della realtà morale dello Stato, come l'individualismo aveva annullato il senso della personalità dell'uomo (2).

Per i giuristi tedeschi del secolo XIX che elaborarono la figura dello «Stato di diritto» e in particolare per il Gerber (3): «La sovranità sarebbe stata la potestà di volere di un morale organismo concepito come persona». Essa avrebbe avuto quale contenuto «la capacità di determinarsi liberamente dal punto di vista giuridico». Jellinek e Laband la chiamarono «la competenza delle competenze»; vale a dire la facoltà di determinare da sè i propri fini.

Ma proprio nei termini della dottrina dello Stato di diritto, la necessità di confermare la destinazione individualista dello Stato doveva portare, e portò, alla conseguenza, veramente assurda, che una prerogativa per definizione assoluta, quale avrebbe dovuto essere quella della sovranità, venne invece concepita in subordine alla negazione di se stessa. E pervero, si sostenne che lo Stato per riuscire ad essere soggetto del diritto, avrebbe dovuto affermarsi mediante la limitazione di sè medesimo, di fronte all'individuo che si assumeva dotato di una personalità avente la medesima natura di quella dello Stato (Jhering). Non vi è pertanto da stupire se la sovranità, ridotta a tali condizioni contradditorie, non abbia potuto costituire una barriera contro le tesi negatrici dello Stato. Ed è del resto chiaro come metagiuridico, e più propriamente «criptopolitico», fosse l'obbiettivo di una finzione giuridica che si volle presentare quale una categoria della mente elaborata, allo scopo «razionale» di giustificare l'autorità della

(1) C. Schmitt, *Légalité, légitimité*, Ed. franc. 1936, pag. 16.
(2) Cfr. n. 163.
(3) *Gründzug*, etc. pag. 19.

legge, quando invece intendeva sostenere la legalità di un determinato tipo storico dello Stato, riconoscibile nel *I Reich* tedesco.

Secondo Schmitt (1) il famoso « Stato di diritto » meriterebbe l'appellativo di « Stato legislativo », per ciò che esso avrebbe esaurito ogni sua ragione di essere soltanto nella definizione del diritto individuale, effettuata attraverso l'opera legislativa. In termini siffatti la sovranità, giuridicamente intesa e definita, diventò l'espressione di una volontà astratta, priva di qualsiasi motivo di sentimento, priva di qualsiasi *pathos*. Diventò cioè un'autorità che si sarebbe sostenuta appena sul suffragio della ragione, secondo afferma R. Smend (2).

Ma questo suffragio della ragione è ben discutibile quando la finzione della sovranità giuridica non riusciva ad emendare quel vizio di concetto che essa rimproverava alla teoria della sovranità popolare, vale a dire quello di spezzare e rompere l'unità morale dello Stato. E a prescindere da ciò è manifesto che nessun rilievo, precisamente perchè sostenuta appena da sedicenti motivi razionali, l'idea della sovranità giuridica potrebbe avere rispetto a una concezione etica dello Stato, come quella rivendicata dalle rivoluzioni nazionali e popolari. La finzione della sovranità giuridica, riferita all'altra finzione della personalità giuridica dello Stato è proprio l'ombra di un'ombra. Essa possiede una virtù spirituale anche inferiore a quella della finzione della sovranità popolare; sebbene sia illusoria la fiducia che questa debba oggi riprendere « la sua utilità di fronte a certe tendenze che esagerando diventano anarchiche, come gli eccessi del sindacalismo » (3).

Per l'appunto, nella letteratura corrente è facile avvertire che la dottrina della sovranità giuridica, escogitata per spiegare quale diritto pubblico soggettivo del cittadino il diritto

---

(1) *Op. cit.*

(2) *Verfassung und verfassung Recht*, pag. 115.

(3) I. Barthèlemy et P. Duez, *Traité de droit constitutionnel*, 1926, pag. 78.

naturale dell'uomo, viene confermata da tutti coloro che si fanno interpreti di tesi sindacali, corporative o federali, con la pretesa di far valere, attraverso ad essa, il diritto dei « corpi particolari » in una nuova e più pericolosa concezione delle libertà politiche e dello « Stato di diritto ».

214. Di fronte alla definizione reale dello Stato, proclamata in modo inequivocabile dalla Carta del lavoro fascista, è da rammaricare che nella dottrina italiana, prona ancora davanti alla vecchia dottrina germanica della sovranità giuridica, non si sia ancora fatta la luce necessaria su questo problema, intimamente connesso con quel problema della personalità giuridica dello Stato, che abbiamo detto costituire il campo della battaglia per l'orientamento della nuova scienza dello Stato. Pur tuttavia, possono rilevarsi alcuni saggi critici, per i quali si conclude a constatare l'incertezza della nozione di sovranità nell'ordine interno dello Stato e la superfluità di essa per la sistemazione dei concetti in un ordine giuridico nazionale (1). Notevole altresì è lo studio recentissimo del VACCHELLI (2), per ciò che rileva « la difficoltà di applicare allo Stato il concetto di persona giuridica, come risulta dalla sistematica del diritto privato » e pertanto la necessità di escludere, insieme a tale finzione, anche quella della sovranità che per essa si sostiene e si motiva, e che i giuristi continuano a considerare come « il principio fondamentale sul quale in modo esclusivo è possibile costruire l'organizzazione ulteriore dell'attività statale » (3).

In effetto, la nuova dogmatica deve respingere le due nozioni di sovranità giuridica e di personalità giuridica dello Stato; «nozioni esclusivamente giuridiche» — secondo il rilievo di CARRÉ DE MALBERG — «erette su una realtà puramente giuridica». E ciò deve fare per eliminare l'antitesi tra lo Stato e il Popolo che è presente in qualsiasi interpretazione del

---

(1) CARISTIA, *Studi recenti sul concetto di sovranità* in *Arch. Studi Corporat.*, III, IV, 1935.

(2) VACCHELLI, *Un nuovo indirizzo nella scienza del diritto pubblico*, in *Racc. di scritti*, 1938.

(3) CROSA, *op. cit.*, pag. 41.

cosidetto « Stato Moderno » e per far luogo, in linea morale, a quel sentimento pieno ed integrale dello Stato che è l'unica fonte dell'autorità e della disciplina. Non si può giustificare la regola fondamentale della « subordinazione », sulla quale regge tutto il sistema morale e politico e tutto l'ordinamento giuridico dello Stato Nuovo se allo Stato, nella sua identificazione col Popolo, non si riferisce un « valore assoluto », per il quale l'idea dello Stato trascenda definitivamente l'idea dell'individuo e all'individuo si imponga, come un'esigenza non solo logica, ma spirituale.

In altre parole: la nozione della sovranità giuridica riferita al concetto della personalità dello Stato venne escogitata dalla scienza del diritto allo scopo di costruire il rapporto fra lo Stato e l'individuo come un rapporto puramente giuridico. Tale concetto diventa perturbante nel quadro di un ordine nazionale e popolare. Una costruzione la quale implica la soggezione dello Stato al diritto poteva ammettersi solo quando la figura dello Stato si presentava appena in quella dell'organo del potere politico, cioè del governo. Essa non è più ammissibile quando lo Stato viene identificato col Popolo, come lo identifica la dottrina del Fascismo, trasferendo la nozione dello Stato al di fuori del diritto e al di sopra del diritto.

215. Sin qui abbiamo apprezzato la nozione della sovranità giuridica nell'orbita interna dello Stato; vale a dire nella sfera del diritto costituzionale. Occorre ora esaminare tale nozione nelle applicazioni che essa ha ricevuto nella sfera del diritto esterno, o diritto internazionale. E veramente il diritto costituzionale e il diritto internazionale sono i due punti centrali della rifondazione del diritto che incombe alle rivoluzioni nazionali e popolari.

Anche nella scienza del diritto internazionale una recente tendenza impugna il concetto della sovranità giuridica che pure era stato affermato, ed è tuttavia sostenuto, quale fondamento del diritto internazionale medesimo. Nel definire la situazione di coesistenza dei varî Stati sorti dallo sfacelo

del sistema imperiale del medioevo, i giuristi avevano utilizzato la nozione della sovranità, elaborata dai legisti della monarchia, per rivendicare l'indipendenza dei nuovi Stati nazionali contro la Chiesa e contro l'Impero, soltanto allo scopo di affermare nei rapporti internazionali un sistema di limiti. Per l'appunto, la critica che oggi si muove da alcuni a siffatto uso del concetto di sovranità, è che tale concetto, preso a prestito dal diritto costituzionale, implicherebbe invece il diritto incondizionato di ciascun Stato a regolare a suo piacere la propria vita interna. E per tanto sarebbe contradditorio all'elementare esigenza di un ordine superiore ai singoli Stati, quale per l'appunto vorrebbe essere la così detta « comunità internazionale ».

È alla stregua di siffatta critica alla nozione della sovranità giuridica nel diritto internazionale che si svolge da tempo la tesi, sostenuta dai filosofi, di un « diritto costituzionale mondiale ». Questo dovrebbe compenetrare le regole del diritto costituzionale interno ed avviare l'umanità ad un unico effettivo ordinamento giuridico. Dell'auspicato « diritto mondiale » sarebbero soggetti non più gli Stati, ma gli individui; o, almeno, gli individui alla medesima stregua degli Stati e di qualsiasi altra formazione collettiva. Il risultato sarebbe quello di una *civitas maxima*, in luogo della comunità internazionale, inorganica e virtualmente anarchica. Ed è evidente che la sovranità degli Stati particolari verrebbe annullata nel quadro del diritto mondiale.

Tale è la contesa tra i positivisti ed i filosofi nel diritto internazionale. I primi, stretti intorno alla figura della comunità internazionale, tentano di salvare la nozione di sovranità accusando i loro avversari di deformarla a scopo polemico. E l'obbiezione è fondata; perchè, come si è visto, la nozione di sovranità, anche nel diritto costituzionale, ha tutt'altro che un significato assoluto vale a dire ha un significato antitetico al valore del concetto. E pervero, essa implica per sua essenza la limitazione dello Stato, sia pure che nel diritto costituzionale questa sia ammessa di fronte all'individuo, mentre nel diritto internazionale è stabilita di fronte agli altri Stati.

Senonchè la difesa dei positivisti riesce aggirabile per l'appunto in quanto il concetto della sovranità giuridica implica la soggezione dello Stato al diritto. Non si vede perchè, una volta accolta nell'ordine interno, la soggezione dello Stato al diritto non dovrebbe essa anche riconoscersi nell'ordine esterno dello Stato. Su tale argomento Klesen e Verdross, per l'appunto, sono giunti fino ad affermare la necessità di rifiutare ai singoli Stati il carattere di comunità di diritto autonome, cioè di entità sovrane.

Noi non troveremmo difficoltà ad ammettere che il diritto internazionale, così come è concepito dalla dottrina giuridica dell'ordine individualista, possa coerentemente utilizzare la nazione della sovranità giuridica dello Stato. E pervero, il diritto internazionale in tale concezione concerne semplici rapporti di coordinazione e non già rapporti di subordinazione, quali di necessità si ammette pur sempre che siano i rapporti di carattere «costituzionale». Dobbiamo avvertire, per altro, che, a causa del suo carattere puramente formale e fittizio, la nozione della sovranità giuridica, anche nella sfera del diritto internazionale, promuove una visione irreale di quelli che sono i veri rapporti fra gli Stati e di quelle che sono le vere ragioni di essere dello Stato.

Sotto questo profilo, per avventura, il concetto della sovranità giuridica nell'orbita del diritto pubblico esterno è capace di conseguenze psicologiche ancora più gravi di quelle che da esso risultano nell'ambito della vita interiore dei singoli Popoli.

Anche a proposito dei problemi inerenti alla coesistenza degli Stati occorre insorgere contro l'abuso del giuridicismo e cercare un altro concetto che sia veramente suscettibile di virtù costruttiva e ordinativa. Di logica conseguenza questo non potrà essere un concetto giuridico, vale a dire dedotto da una considerazione meramente giuridica dello Stato; ma dovrà emergere da quella considerazione piena dello Stato che risulta da una «definizione reale» dello Stato medesimo.

Diciamo subito che tale concetto è quello della «autarchia».

§ XL. L'Autarchia.

216. « Per il fascista tutto è nello Stato e nulla di umano o spirituale esiste e tanto meno ha valore fuori dello Stato. In tal senso il Fascismo è totalitario, e lo Stato fascista, sintesi ed unità di ogni valore interpreta, sviluppa e potenzia tutta la vita del popolo ». Così MUSSOLINI ha definito il valore che ha lo Stato per la dottrina del Fascismo (1), in termini nei quali si rispecchia appunto l'antico concetto della autarchia, in una più vasta ed elevata interpretazione.

Il pensiero greco aveva riconosciuto indispensabile alla consistenza della sua πολις, l'attributo della αὐταρχεία. E questa aveva inteso come la condizione di fatto per la quale una comunità politica sarebbe in grado di « bastare a sè stessa » (2). Particolarmente, l'autarchia venne apprezzata in rapporto alla estensione del territorio e alla disposizione dei beni materiali. E venne rilevato come soltanto l'autonomia economica di una città potesse farne sorgere la vera ricchezza. Tuttavia nel pensiero di ARISTOTELE dominava, rispetto a tale problema, una valutazione statica e l'autarchia era posta in rapporto a un tipo « stazionario » di organizzazione politica.

Il concetto di autarchia fu ripreso da BARTOLO con la teoria delle *civitates sibi sufficientes et sibi ipsis principes*, sia pure con una intonazione più giuridica, allo scopo di rivendicare l'indipendenza dei grandi comuni italiani nei confronti dell'Impero. Con tale significato il concetto dell'autarchia ebbe notevole importanza nella elaborazione della dottrina regalista dello Stato e fu largamente utilizzato dagli scrittori del « mercantilismo ».

Avvenuto il trionfo dell'ordine individualista, il concetto dell'autarchia perdette ogni interesse per coloro che trattavano il problema dello Stato, travisato in un problema puramente

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 71.
(2) ARISTOTELE, *Politica*, VII, pag. 4.

giuridico. Si sostenne e si sostiene dai giuristi che il carattere dell'« autarchia » sarebbe implicito alla figura della persona giuridica. Nel dire che lo Stato è una persona giuridica, si verrebbe a dire che esso è un'entità, la quale ha in sè e nei suoi elementi fondamentali, quanto è necessario per la propria individualità e per la propria sufficienza. Donde si concluse, e si conclude, che sarebbe superfluo ricorrere a concetti estranei all'ordine giuridico, quale per l'appunto quello dell'autarchia, quando si tratta semplicemente di ottenere risultati giuridici.

Bisogna attribuire al fallimento della pretesa « economia mondiale » se, dopo la grande guerra, il concetto dell'autarchia è riapparso, come una angustiosa preoccupazione, nella coscienza dei Popoli meno favoriti nel riparto dei mezzi materiali. Oggi si parla di autarchia in diretto riferimento ai bisogni di ragione militare e di ragione demografica. Senonchè il problema dell'autarchia trascende anche questi aspetti e investe il merito del problema stesso dello Stato nella sua complessa e individuale unità. Per esso gli elementi di carattere economico e politico si fondono cogli elementi di carattere morale nel risultato di una concezione etica.

217. Il problema dello Stato, quale urge oggi nel collasso della civiltà europea, non può essere risolto se non col suffragio di una idea morale, suscettibile di reintegrare i fondamenti spirituali dello Stato stesso e di proiettare una luce più umana anche sui rapporti della vita internazionale. Di un'idea morale, cioè, capace di avviare i Popoli a una migliore comprensione delle reali necessità della vita e a un migliore senso di giustizia, tanto nell'ordine interno quanto nell'ordine internazionale. Non è alla stregua di puri concetti giuridici che si può sistemare la rivoluzione dello spirito, e restaurare la civiltà europea. I concetti giuridici appena possono servire per applicazioni di secondo grado, in qualità di norme di organizzazione, una volta assicurato il fondamento primo della esistenza dei Popoli, vale a dire il fondamento morale. E d'altronde, è manifesto che nessun risultato può

ottenersi in linea di politica economica e sociale se lo Stato non possiede le condizioni morali della potenza, quali risultano dal riconoscimento del suo valore assoluto nella sfera dello spirito.

Approfondiamo, quindi, un po' più l'esame del concetto dell'autarchia, che è meritevole di un'ampio svolgimento da parte della nuova scienza dello Stato. Nella sezione I del capitolo precedente si è trattato del contenuto dello Stato e dei caratteri che questo presenta in quanto « bene comune ». Attesa l'unità dello Stato il problema dell'autarchia va considerato all'effetto di una sintesi da condursi per ciascun singolo aspetto dello Stato stesso. E la conclusione sarà quella che ci consentirà di accertare i requisiti indispensabili, perchè possa sorgere nello Stato il valore della « personalità morale ».

Al riguardo due constatazioni si impongono:

La prima è quella che le possibilità dell'autarchia, cioè di una completa indipendenza dello Stato, nel soddisfare le proprie esigenze di vita in qualunque settore degli interessi umani, oltre che in quello economico, hanno sempre valore relativo in ciascun settore particolare. Per quanto perfetta sia l'organizzazione militare di uno Stato, non è pensabile che esso sia in grado di far fronte da solo a qualunque coalizione di potenze ostili. Per quanto svariate siano le risorse che offre il territorio di uno Stato, non è pensabile che comprendano in natura tutte le materie prime occorrenti per dispensare dalle necessità, o almeno dalla convenienza, di uno scambio internazionale. Su questo punto si è già avvertito a suo luogo (1) che occorre più propriamente parlare di « autonomia » economica, anzichè di « autarchia » economica, per mettere in rilievo che la sufficienza dello Stato va intesa in senso virtuale. Anche rispetto all'attività intellettuale e culturale, nel senso proprio della parola, nessun Popolo può praticare il metodo dell'isolamento senza cadere in uno stato di regresso.

(1) Cfr. n. 205.

La seconda constatazione riflette il tenore dinamico della nuova coscienza nazionale e popolare. Questa respinge le prospettive stazionarie della dottrina aristotelica e tende a svolgere la vita di ciascun Popolo in quella più vasta orbita di relazioni che si aprono nel quadro di una civiltà mondiale.

Da ciò consegue che il concetto dell'autarchia esprime un requisito pieno soltanto sotto il profilo della figura morale dello Stato, anche se questa reclami di essere integrata nel disegno evolutivo di una collaborazione internazionale.

Soltanto rispetto al requisito dell'unità morale, dunque, e nel risultato dell'eticità, quale abbiamo a suo luogo definito, sorge nei suoi termini assoluti il carattere dell'autarchia. E pervero, senza il riconoscimento che lo Stato, vale a dire quel determinato Stato, esprime una condizione necessaria e sufficiente per l'esistenza civile del gruppo umano che in esso si concreta, nelle pratiche condizioni nelle quali versa, non è possibile pensare nemmeno l'esistenza dello Stato

L'autarchia morale è l'autarchia per definizione. Essa si pone come il valore soggettivo dello Stato nella coscienza dei suoi cittadini, vale a dire come l'attributo di una « sovranità reale ».

In tal senso il concetto dell'autarchia, fonte della potenza spirituale dell'ordine politico dello Stato, si riflette nel sistema scientifico del diritto col risultato di fondare la validità della legge. In tal modo si restaura il principio dell'autorità nella vita dei popoli europei, vale a dire l'ordine politico. MUSSOLINI ha affermato: « La crisi di autorità degli Stati è universale... è necessario che lo Stato ritrovi la sua autorità, altrimenti si va al caos » (1).

218. Naturalmente, il concetto di autarchia è inaccettabile per l'interpretazione individualista della democrazia. Questa si era presentata, e si atteggia tuttora, colla pretesa di superare tutte le anteriori teorie democratiche e, soprattutto, ha voluto fissarsi sopra una base morale del tutto diversa

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 202.

da quella sulla quale esse si erano sostenute. Con un lungo giro di frasi il LAUN (1) vorrebbe determinare il tipo pratico della « democrazia moderna » in quello per il quale « la direzione della cosa pubblica attingerebbe il meno che sia possibile ai mezzi della forza e il più che sia possibile ai mezzi dell'adesione e del consenso ». Siffatta definizione non implica alcunchè di contrario al tenore della dottrina fascista, la quale fa, infatti, appello intenso ai motivi della adesione e del sentimento. Però, lo scrittore suindicato, elaborando i caratteri della democrazia individualista moderna, ravvisa incompatibile con l'autonomia individuale anche qualunque titolo di autorità che fosse dedotto da una tradizione qualsiasi, e in particolare dalla tradizione religiosa, oppure dal fascino suggestivo di una personalità storica o, in genere, da un qualsivoglia motivo che trascenda l'individuo. In ispecie, egli respinge, in modo categorico, la nozione di un « bene comune » quale criterio regolatore dei giudizi di valore da parte dei singoli. E su questo punto si apre irriducibile il contrasto tra il suo pensiero e la dottrina fascista dello Stato.

Facile è obbiettare alla tesi del LAUN che essa risolve il fenomeno dell'adesione della massa nella manifestazione di una volontà empirica e formale, determinata da considerazioni che non possono essere dedotte se non dal senso dei fini individuali. I quali pretendono di imporsi, non per la loro intrinseca virtù, ma soltanto per il titolo di una superiorità numerica, per ciò che rappresenterebbero il modo di vedere di una maggioranza, per quanto in parecchi casi appena relativa; nel qual modo essi si vengono a mettere fuori da ogni possibilità di una giustificazione morale. Non è detto affatto che gli interessi dei più siano più conformi al bene comune degli interessi dei meno. Deve piuttosto ammettersi che gli interessi del maggior numero sono sempre di natura materialista, come quelli che dànno la preponderanza alle cose di ordine materiale e alle preoccupazioni che a queste si riferiscono. Il principio della maggioranza implica

---

(1) R. LAUN, *La démocratie*, pag. 172 e segg.

una valutazione quantitativa e non qualitativa dei problemi. Ed è superfluo aggiungere che in definitiva tale principio, con tutte le sue pretese di razionalità, non ha altro valore che quello di una presunzione di forza, cioè della forza del numero; la quale è forza di massa bruta, priva di qualunque significato eroico o, semplicemente, morale.

La dottrina fascista, invece, intende elevare il problema della direzione dello Stato e quello della partecipazione delle masse alla vita dello Stato fino ai più alti orizzonti dello spirito. Ed è appunto a tale effetto che essa rivendica la identificazione dello Stato col Popolo, attraverso quel processo dell'integrazione per il quale il valore dello Stato risulta nella pienezza dell'autarchia.

È dunque alla stregua di una concezione « assoluta » del valore dello Stato che viene rovesciato completamente il problema della democrazia; non per ritornare al passato, ma per muovere verso un più pieno svolgimento, organico, della democrazia medesima, secondo quello che diremo parlando della attuazione dello Stato. Le previsioni di una fatale ricaduta delle rivoluzioni nazionali e popolari nella democrazia individualista, a causa del peso delle masse che trascinano seco (1), sono infondate alla stregua del diverso presupposto spirituale dal quale muovono tali rivoluzioni e della diversa funzione che esse assegnano alle masse.

219. Ma il problema di « chiudere le porte all'anarchia », sin qui valutato rispetto alla sfera interna dello Stato, si pone anche per la sfera esterna dello Stato medesimo.

Si è visto al n. 123 che la Società delle Nazioni si è illusa di potere introdurre un minimo di ordine nei rapporti internazionali, professando di volere assicurare « l'indipendenza politica » e la « integrità territoriale » degli Stati membri. E si è detto che in tal modo essa è venuta a confermare il concetto formale, giuridico dello Stato, trascurando completamente

---

(1) Cfr. G. Leibholz, *Die Aufsolung der Liberalers Democratie in Deutschland und das Autoritäre Staatsbild.* 1933, pag. 79.

il valore sociale che ha lo Stato come concreta personificazione di un Popolo. In tal modo, se per « società » si intende, come vorrebbe il CAVAGLIERI (1) « la riunione di più enti accomunati da un'unica finalità », si deve riconoscere che la finalità della S. d. N. è puramente negativa e statica, come quella che rifiuta ogni programma di adeguamento al continuo mutare delle condizioni politiche, economiche, morali dei suoi componenti. Per tale ragione la S. d. N. è stata ben presto colpita dalla cancrena. Osserva il DE LA BIGNE (2): « Lo spirito giuridicista ha stabilito nella S. d. N. l'ordine rigoroso, la classificazione precisa, il meccanicismo puntuale, nei quali, esso dimostra la propria virtù; ma vi ha introdotto pure i vizi essenziali che erano i propri e l'ha ridotta ad accontentarsi sempre più di formule vane e di sterili apparenze ». La S. d. N. è diventata un istituto di cultura delle finzioni politiche e giuridiche nella vita internazionale dei Popoli dell'Europa e il pratico presidio, come già prima si è detto, di alcuni monopolii imperialisti nel quadro dell'economia mondiale.

In verità, una tesi che implicitamente si riferisce al concetto dell'autarchia, venne da tempo affermata proprio nella scienza del diritto internazionale, a preferenza che in quella del diritto costituzionale, contro il principio dogmatico del *pacta sunt servanda*. La dottrina giuridica tedesca, anche prima della guerra mondiale, aveva sempre espresso molte riserve sul valore obbligatorio dei trattati, presentando la tesi, stigmatizzata come la tesi dei « *chiffons de papiers* », secondo la quale il diritto internazionale non avrebbe potuto avere altro titolo che « l'autobbligazione dello Stato ». In tali termini essa era stata già accennata da JELLINEK. La tesi venne ripresa del KAUFFMANN, sotto il profilo delle « esigenze vitali » dello Stato, esigenze dalle quali nessun Stato può presumersi che possa prescindere.

La dottrina delle « esigenze vitali » non fu ammessa dalla scienza ufficiale. I « positivisti » addussero che in nessun momento la diplomazia aveva acconsentito ad accoglierla.

(1) *Op. cit.*, pag. 9.
(2) *La crise*, etc., pag. 346.

Giammai sarebbe stato accordato da un trattato internazionale a uno Stato il diritto di risolvere a suo piacimento il patto da esso concluso. La stessa clausola «*rebus sic stantibus*», attraverso la quale si può arrivare alla tutela delle esigenze vitali, non sarebbe mai stata autorizzata da alcun atto del diritto internazionale. Negato il valore dei trattati cadrebbe tutto il diritto internazionale.

Senonchè, si tratta in gran parte di argomenti di carattere formale; a prescindere dalla circostanza che in via di denuncia unilaterale dei trattati negli ultimi decenni parecchie potenze hanno fatto richiamo espresso al principio «*rebus sic stantibus*». In ispecie l'U. R. S. S., nel 1924, dichiarò, in via generale, di voler sottoporre a revisione tutti i trattati preesistenti fra la Russia e gli altri paesi. Nel merito è forza riconoscere che siamo proprio arrivati al punto di dover discutere la stessa consistenza del diritto internazionale, nei termini che gli sono stati assegnati dal pensiero giuridico degli ultimi tre secoli. Il principio delle «esigenze di vita», vale a dire il principio dell'autoconservazione e dell'autosviluppo dei Popoli, è ormai penetrato nella coscienza delle masse. Dalla guerra totalitaria le masse hanno ricavato anche il senso dei propri interessi nazionali e nessun Stato oggi può sostenersi se non si fa interprete ed assertore di questa «coscienza nazionale dei problemi mondiali» È proprio il sentimento popolare, così spiccato, nella rivoluzione fascista e nelle altre rivoluzioni nazionali e popolari in corso, quello che guarda con spasimo alle situazioni nelle quali versa la coesistenza fra i vari Stati nel mondo e che i giuristi pretendono giustificare con schemi formali.

220. Per la nuova coscienza popolare nazionale l'indipendenza politica, sancita nel patto della S. d. N., suona una derisione, se essa non implica anche l'indipendenza economica di fronte ai monopoli imperialisti delle nazioni egemoniche. E la integrità territoriale suona un'illusione, quando per essa non si intenda assicurata l'integrità morale e demografica di un Popolo.

È stato detto da più parti che la S. d. N. vivrebbe su un terreno antistorico. Occorre aggiungere che essa esiste anche su un formidabile equivoco concettuale. Non si può pretendere di escludere la guerra se non si rimuovono dalle loro radici le cause della guerra, le quali non sono di regola quelle che hanno carattere formale. Il vocabolario democratico ha tollerato il motivo della « dignità nazionale »; ma ha sempre respinto con furore puritano la possibilità di aprire un'indagine sulle condizioni reali nelle quali vivono la maggior parte dei Popoli di fronte a pochi Popoli privilegiati che pure affettano di riconoscersi ad essi associati in una impresa comune. Alla medesima stregua la democrazia ha sempre evitato, per quanto ha potuto, qualsiasi indagine in merito ai fenomeni del cartellismo e del consorzialismo finanziario nell'interno delle economie nazionali. La S. d. N. nel suo statuto non considera l'argomento dell'economia se non per l'istituto delle « sanzioni » previste dal § 16 del patto e in ispecie dai nn. 2 e 3 relativi alle misure finanziarie e alle misure commerciali. Poichè siffatte misure devono ottenere risultati disuguali, a seconda che il paese colpito abbia o meno una struttura economica compiuta, non si può contestare che tutto il carattere della Lega sia quello di un sindacato delle nazioni plutocratiche.

È ora pertanto di considerare se le rivoluzioni e le sommosse che nei più disparati sensi vengono dilaniando l'Europa, dal 1917 in poi, non siano la protesta contro l'oppressione che certi monopoli imperialisti esercitano nel mondo. Ed è ora di valutare se la ricostruzione di saldi rapporti internazionali possa avvenire altrimenti che sulla base del principio di autarchia, sostituito a quello della sovranità giuridica. Lo statuto della S. d. N. ha riconosciuto che pur qualche cosa occorreva concedere alla nuova coscienza realistica dei problemi della vita. Esso ha introdotto con l'art. 19 la possibilità di una revisione dei trattati, in riferimento, almeno in parte, alla clausola « *rebus sic stantibus* ». Per tale articolo « l'assemblea può, quando vuole, invitare i membri della società a procedere a un nuovo esame dei trattati diventati inapplicabili, come

pure delle situazioni internazionali, la persistenza delle quali possa minacciare la pace mondiale ». Però non sono disciplinati dal *covenant* societario in nessuna maniera i criteri che possono dar luogo ad una revisione. E l'unica deliberazione adottata in merito ad una proposta di revisione, presentata dalla Bolivia nel 1920 nei confronti del Cile, fu quella che le facoltà dell'assemblea dovessero ridursi ad un semplice invito diretto agli Stati interessati perchè essi procedano a un riesame del trattato, previo accertamento degli estremi descritti dallo statuto della lega. Nello spirito di Ginevra, quindi, l'art. 19 vorrebbe appena confermare il principio della sovranità giuridica a fondamento del diritto internazionale, perchè alla decisione degli interessati sarebbe subordinata ogni possibilità di revisione. E qualche Stato partecipante non ha mancato di far conoscere che esso avrebbe ritenuto incompatibile col patto societario anche la semplice presentazione di una domanda di revisione che implicasse modificazione dei confini territoriali.

Ma, ad onta di Ginevra, la forza delle cose viene rivendicando il principio dell'autarchia nella sua interpretazione espansiva pur nel dominio del diritto internazionale. Acquista ogni giorno più credito l'opinione che senza una giustizia reale tra gli Stati non vi può essere collaborazione internazionale in nessuna, per quanto ristretta, regione dell'umanità. È del resto evidente la pratica incongruenza nella quale si dibatte la scienza giuridica sotto l'ispirazione democratica. Essa da un lato vorrebbe costruire il diritto costituzionale secondo la tecnica della democrazia, sul presupposto della « difesa del debole »; dall'altro vorrebbe ribadire, nel diritto internazionale in nome della tecnica della pace, le ingiustizie rappresentate dai monopoli imperialisti.

La figura della « federazione etuarchica » si precisa sempre meglio alla mente degli studiosi e degli statisti. Sul travaglio del pensiero e sulla passione delle masse l'idea dell'Impero si delinea sopra il titolo originale dell'« *aequum foedus* », come l'unico modo possibile per ottenere una associazione fra i Popoli europei di buona volontà. Per l'appunto MUSSOLINI il

27 settembre 1937, accennando all'accordo col Popolo tedesco disse: « Italia e Germania sono pronte a collaborare con tutti gli altri popoli di buona volontà. Esse domandano il rispetto e la comprensione delle loro necessità, delle loro legittime esigenze. Esse pongono alla altrui amicizia la sola condizione che non si tenti di sovvertire le basi stesse di questa nostra gloriosa civiltà europea ». Parole queste che trascendono il concetto di una semplice politica di blocchi contrapposti, che rifiutano l'internazionalismo incoerente della S. d. N. che invocano un piano organico di ricostruzione.

PARTE TERZA
L'ATTUAZIONE DELLO STATO

CAPITOLO OTTAVO
Il problema.

§ XLI. — Posizione del tema.

221. Il problema della definizione dello Stato è inseparabile da quello dell'attuazione dello Stato, come il problema della conoscenza è inseparabile dal problema dell'azione.

La definizione dello Stato dichiara « i giudizi di valore »; l'attuazione dello Stato precisa « i principii di condotta » che da quelli derivano. L'attuazione concerne lo Stato nel processo per il quale esso si realizza quale organismo etico, sotto il triplice aspetto dell'unità morale, dell'unità politica, dell'unità economica. Perciò concerne lo Stato nella sua « costituzione », nel senso lato della parola, considerando l'insieme delle operazioni per le quali il regime attua lo Stato.

Tra le manifestazioni del processo di attuazione dello Stato ha valore essenziale, come già si è visto, quella dell'ordinamento giuridico; perchè lo Stato si organizza creando il diritto. I principii di condotta vogliono essere concretati dalle regole di organizzazione. Queste hanno valore strumentale e formale rispetto ai principii di condotta. Donde il concetto della « costituzione » in senso giuridico, che rientra pure nel problema in esame. Così dicendo s'intende confermare che la costituzione dello Stato, anche sotto il punto di vista giuridico, non è la manifestazione di una esigenza puramente

razionale, nè il risultato di meri atti giuridici. E s'intende chiarire che le regole giuridiche che la disciplinano vanno determinate alla stregua degli obbiettivi meta-giuridici che risultano della definizione reale dello Stato. La costituzione è in funzione di quella determinata idea che concreta l'unità spirituale del gruppo, fissa i valori della civiltà espressa dal Popolo e qualifica il tipo politico dello Stato. Non è possibile considerare utilmente lo Stato se si astrae dal suo ordinamento giuridico; ma nemmeno è ammissibile che lo Stato si apprezzi come un fenomeno del diritto, senza tener conto del suo contenuto complesso. Di conseguenza non è presentabile, contro a ciò che vorrebbe il KELSEN, il problema dell'attuazione dello Stato come « il metodo per il quale si crea il diritto »; giacchè lo scopo della attuazione dello Stato è lo Stato medesimo nella pienezza del suo contenuto. L'ordinamento giuridico, giova ripeterlo ancora una volta, non è che un mezzo per tale attuazione.

La nuova scienza dello Stato deve rivendicare alla sua competenza esclusiva anche la determinazione dei principii di condotta che dirigono l'attuazione dello Stato.

Le particolari discipline della morale, della politica, dell'economia tratteranno i problemi che sorgono per l'applicazione di tali principii nell'ambito del rispettivo settore. E pertanto tratteranno delle norme imperative di condotta morale nel senso della comunità; oppure dei fenomeni inerenti alla funzione direttiva e alla distribuzione del potere in un sistema politico centralizzato; oppure delle operazioni relative alla produzione e allo scambio dei beni materiali nel quadro di una unità economica nazionale. Rispetto a ciascuna di queste discipline particolari il concetto di costituzione assumerà, pertanto, un significato specifico. Già LASSALLE (1) aveva osservato che « in senso politico la costituzione è il rapporto di potenza che esiste effettivamente nell'interno di una data comunità ». La scienza del diritto poi si occuperà della costituzione in quanto « ordinamento giuridico », vale a dire in quanto attuazione del principio di legalità.

---

(1) *Uber Verfassung wesen.*, 1862.

Le regole generali di organizzazione, concernono fondamentalmente la posizione di rapporto tra lo Stato e l'individuo e quella tra i governanti e i governati. E pertanto investono:

a) l'argomento comunemente considerato dai pubblicisti del secolo scorso come quello del « potere » e prospettato dalla scienza giuridica nelle teorie della « divisione dei poteri » e del « governo rappresentativo »;

b) l'argomento presentato dai medesimi come quello delle « libertà politiche » e parafrasato nello schema tecnico-giuridico dei « diritti pubblici soggettivi ».

Sull'uno e sull'altro argomento la concezione del Fascismo viene, nella comune opinione, caratterizzata come una concezione « autoritaria » e « totalitaria ». E in tali termini viene opposta alla concezione individualista. Soltanto i giuristi della scuola continuano a insistere rispetto allo Stato Fascista per applicare ad esso le figure del costituzionalismo dottrinario liberale.

Ma quale senso preciso si deve attribuire alla qualificazione autoritaria e totalitaria riferita dall'opinione comune al tipo dello stato fascista? Esaminiamo brevemente i due aspetti di essa per rispondere alla domanda, accertando che i due attributi si concretano rispettivamente nella regola della « gerarchia » e nella regola dell'« istituzionalità ».

222. Per « autorità » in via generica s'intende la volontà altrui che noi assumiamo quale norma del nostro personale comportamento. Il senso dell'autorità è quello che ci induce a deferire, per la direzione della nostra attività pratica, alle decisioni di un'altra volontà. Vi è poi un significato intellettualista della parola, interessante la attività teoretica. In questo secondo significato l'autorità può essere considerata una fonte della conoscenza o un principio di certezza, per ciò che si ammette l'influenza sul proprio pensiero della testimonianza resa da un'opinione altrui. Nella concezione teologica del mondo la rivelazione avrebbe valore di autorità tanto in linea teoretica quanto in linea pratica.

Nel trattare del regime, nella parte introduttiva di questo lavoro, abbiamo dovuto rilevare che il processo dell'integrazione non può essere concluso se non col momento decisivo della subordinazione che implica, appunto, la primazia di una volontà direttiva. E per tale titolo abbiamo rivendicato la necessità dello Stato al compito della integrazione; per ciò che nello Stato vi è l'autorità efficiente che si esplicaa ttraverso il potere pubblico. L'autorità è il fondamento di ogni potere. Il problema dell'attuazione dello Stato, in quanto problema dell'organizzazione del potere, ha per suo presupposto il principio della autorità.

Siffatte tesi sono tutte impugnate dai pensatori dell'individualismo, compresa quella relativa al valore decisivo della subordinazione nel processo della integrazione, che essi vorrebbero ridurre al momento della coordinazione. Tuttavia il principio dell'autorità fu negato in modo radicale, soltanto dalle dottrine anarchiche. Dai pensatori dell'individualismo per lo più si consentì ad ammettere la esigenza che la volontà dello Stato prevalga su ogni altra volontà «non solo come preminenza legale, ma anche come preminenza morale» (1); ma si volle risolvere l'autorità dello Stato nel risultato delle esperienze individuali. Si volle cioè dare al potere pubblico un fondamento «razionale». E si affermò che di tale natura fosse l'autorità risultante dalla libera determinazione dei singoli soggetti, resa manifesta mediante il voto individuale. Rispetto a siffatta manifestazione i detentori del potere pubblico avrebbero dovuto limitarsi ad esercitare una semplice opera di persuasione. E per questa, come già si è visto nel capitolo precedente, essi avrebbero dovuto rinunciare a fare appello a qualsiasi motivo di carattere sentimentale, capace di influenzare le opinioni dei governati. Le quali avrebbero dovuto essere determinate appena da motivi di ragione individualista.

Siffatto modo di concepire l'autorità era in sostanza la negazione stessa dell'autorità, secondo la definizione che or ora ne abbiamo data, perchè si rimetteva alla volontà dei singoli

---

(1) H. Laski, *Grammaire de la politique*. Ed. franc., 1932, pag. 146.

affermandone l'essenziale autonomia anche per le decisioni relative allo indirizzo della cosa pubblica. Esso era, dunque, un falso supposto. Qualunque elementare esperienza convince dall'« impossibilità di persuadere », alla stregua di una « ragione pura », estrinsecata cioè senza alcuna intrusione di tutti gli altri elementi volitivi ed affettivi dello spirito. Una siffatta « ragione » implicherebbe che lo spirito possa scindersi in tante facoltà separate, non interferenti fra di loro, e che si possa ottenere una omogeneità di giudizio per gli innumerevoli uomini quanto alla valutazione dei fini umani. Essa implicherebbe altresì che i fini dello Stato fossero di ragione individuale, così da poter essere apprezzati dal punto di vista dei motivi propri a ciascun singolo e alla stregua dei risultati dell'esperienza di ogni individuo.

Per la dottrina fascista, invece, i fini dello Stato trascendono l'individuale e nessuna esperienza ha valore se non sia compiuta e sentita nella comunione di vita che si concreta nello Stato. Donde la necessità di riconoscere ed affrontare una organizzazione della classe politica, condotta di modo da consentire a questa di mantenere la propria compagine e di operare sull'opinione comune, per far valere quelle direttive che essa medesima ha elaborato nella propria esperienza, integrata dall'esperienza storica e sociale della comunità, la quale si è tradotta nella definizione reale dello Stato.

Tale è il significato autoritario che il Fascismo rivendica per la organizzazione del suo Stato e che positivamente traduce nella regola della « gerarchia ». La quale, per tanto, ha un valore generale che trascende il significato comune della parola e implica la guida e la direzione di uomini. Tale valore la dottrina del Nazionalsocialismo vorrebbe esprimere nel concetto di ***Fuhrerthum***, distinto da quello di gerarchia che sarebbe riservato all'asserto della struttura amministrativa dello Stato e ciò in rapporto alla diversa concezione che essa professa dello Stato e del Popolo (1).

---

(1) R. Holm, *Führerthum e costituzione* in Riv. « Lo Stato », 1937, n. 9, X.

223. Quanto al carattere della « totalitarietà » esso pure implica una contraddizione alle tesi dell'individualismo, per ciò che queste supponevano la sufficienza del singolo a conseguire i propri fini, alla medesima stregua che esse supponevano l'autonomia assoluta dell'individuo nella valutazione dei fini medesimi. Per essere più esatti, occorre dire che il presupposto della sufficienza dell'individuo era stato rivendicato con particolare fervore durante la fase liberale del pensiero moderno. Le « Dichiarazioni dei diritti » si riassunsero, appunto, nell'idea della « libertà », in quanto diritto dell'individuo a respingere, anche colla resistenza fisica, l'intervento dell'autorità nella propria sfera di autonomia. Il liberismo economico pretese di arrivare fino ad applicazioni di assoluta anarchia nel settore della produzione, riferendo un valore assoluto al principio della « libertà d'industria, di commercio e di lavoro », solennemente proclamato dallo art. XVII della « Dichiarazione » del 1793. Bisogna spiegare alla stregua di simile presupposto della sufficienza dell'individuo a raggiungere i propri fini coi propri mezzi se il pensiero moderno nella sua prima fase di attuazione, non ritenne di occuparsi del fenomeno dell'associazione.

Nella seconda fase dell'ordine individualista, caratterizzata dalla social-democrazia, ebbe invece credito, come si è già detto, il principio della solidarietà; il quale implicava, di ragione, il riconoscimento di una insufficienza dell'individuo. Senonchè, con una grave contraddizione, si volle dal « pensiero moderno », in questa sua seconda posizione, affermare l'interdipendenza degli uomini quanto ai mezzi e nel medesimo tempo confermare l'indipendenza dei fini individuali. La conclusione fu quella di applicare il principio individualista della libertà anche rispetto a quelle formazioni di carattere collettivo che venivano promosse dall'istinto di associazione e che, in nome della interdipendenza degli individui, si dovevano ormai riconoscere anche nell'ordine del diritto dai pubblici poteri. Il risultato fu quello che lo Stato, autolimitandosi di fronte ai « corpi particolari », così come di fronte ai singoli, si vennero a « creare altre limitazioni non meno gravi alla fun-

zione della sovranità, attraverso organi collettivi, la potenza dei quali va crescendo ogni giorno, al punto ch'essa ha raggiunto e qualche volta ha superato, i mezzi di azione di certi Stati » (1). Nei corpi particolari non si volle ravvisare se non il diritto individuale di libertà, potenziato nelle sue manifestazioni superiori e ad esso si vollero pertanto applicare i dettami dell'esperienza rivoluzionaria delle origini, professando che « lo Stato non avrebbe mai potuto assorbire l'istinto di associazione dell'individuo » (2). Non si avvertì che, in tal modo, si veniva ad esautorare del tutto lo Stato rispetto a quei « problemi di insieme » che costituiscono la ragione di essere delle comunità umane, del consorzio civile e quindi dello Stato medesimo.

Per contro, la dottrina del Fascismo afferma che l'individuo non può svolgere la propria personalità se non nello Stato e per lo Stato, al quale egli appartiene e nel quale solo può realizzare tutta la potenza delle sue facoltà, compresa quella fondamentale della associazione. Donde la conseguenza che lo Stato debba incorporare nella stessa sua struttura i risultati del processo di associazione, in modo da utilizzare sotto ogni aspetto quella iniziativa individuale che vuol essere rilevata come l'unico elemento concreto della libertà.

Tale è il significato totalitario che il Fascismo professa dell'organizzazione dello Stato e che traduce positivamente nella regola della istituzionalità.

224. Ciò premesso, è necessario avvertire che qualsiasi classificazione dei tipi dello Stato dedotta da pretesi criteri generali formali, ricavati dalla struttura del governo, non può avere alcuna efficacia per la nuova scienza dello Stato. Per questa, coerentemente al motivo della concretezza, a suo tempo illustrato, non esiste un « problema universale » dello Stato. Essa si occupa del problema del « proprio » Stato. O, se vogliamo, secondo l'espressione di Maurras, che svolge il

(1) Dubois Richard, *L'organisation téchnique de l'état*, 1930, pag. 131.
(2) Laski, *op. cit.*, pag. 150.

punto di vista dell'« empirismo organizzatore », si occupa soltanto del « problema nazionale » dello Stato. E questo è per noi dominato dalla definizione reale specifica dello Stato fascista.

Siffatto rilievo ci sconsiglia dall'affannarci nella ricerca di classificazioni astratte. Esso ci impone di scartare le definizioni che vengono presentate quasi sempre col proposito antirivoluzionario di « normalizzare », cioè di eludere le conseguenze della trasformazione dello Stato. Il sistema degli istituti positivi creato dal Fascismo deve essere valutato « in base a criteri e a principii attuali, cioè ai principii sorti dallo stesso Fascismo » (1). MUSSOLINI ha detto: « Lo Stato fascista è unico ed è una creazione originale » (2).

Del resto, il valore di simili classificazioni, e corrispondenti definizioni, è pressochè nullo, anche dal punto di vista scientifico oggettivo. Bene può dirsi: « Il problema formale dello Stato non è risolubile in maniera universale, perchè a tale effetto occorre risalire a criteri discriminatori applissimi, per cui scarso è il risultato scientifico e sommamente incerta l'assegnazione e la differenziazione delle diverse categorie » (3).

Le classificazioni generali formali del tipo dello Stato, dedotte dai modi della organizzazione, secondo il prevalente criterio del «numero dei governanti», compresa quella famosa « ternaria » di ARISTOTELE in « monarchia », « aristocrazia » e « democrazia » e quella, non meno celebre, « binaria » di MACHIAVELLI in « principato » e « repubblica », assumono il senso più disparato quando vengono considerate nelle diverse epoche e nei diversi paesi. Per il semplice mutare degli elementi morali della costituzione o per l'alterarsi dei rapporti di forza politica, esse possono acquistare un significato diametralmente opposto a quello indicato del loro nome. Già aveva osservato HOBBES: « Una democrazia spesso non è altro che una aristocrazia di oratori; qualche

(1) M. MAREVIGLIA, *Alle basi del regime*, 1929, p. 17.
(2) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 87.
(3) CROSA, *Op. cit.*, pag. 139 e segg.

volta è la monarchia di un solo oratore ». E MIRABEAU (1) aveva ragione di dire: « Tutti i buoni governi hanno principii comuni: essi non differiscono che nella distribuzione del potere: le repubbliche in certo senso sono monarchiche: le monarchie in certo senso sono repubbliche ». Diciamo, pertanto, che le classificazioni generali formali sono appena utilizzabili dalla nuova scienza dello Stato in linea accessoria e soprattutto in quanto la critica di esse ci consente di procedere alla revisione di parecchi concetti tradizionali e di aprire la via alla fondazione della nuova scienza del diritto pubblico.

Si è anche voluto ricercare il criterio di classificazione non nel numero dei governanti, ma nel titolo del potere da essi esercitato; e si è contrapposto il tipo « autoritario » al tipo « deliberativo ». Oggi è in voga la opposizione tra i « regimi autoritarii » e le « democrazie »; la quale opposizione per altro si rifà alla distinzione precedente, nell'erroneo supposto che il carattere dell'autorità sia incompatibile col tipo della democrazia. Bisogna anzitutto chiarire che cosa per democrazia si intenda e noi abbiamo visto già quanto sia difficile una tale chiarificazione. E poi bisognerebbe dimostrare che la democrazia è necessariamente antiautoritaria, ciò che è smentito da un'esperienza elementare: il « Cesarismo ».

Al riguardo si è sostenuto che priva di ogni rilevanza sarebbe la distinzione fra monarchia e repubblica, e pure quella fra « Stato autoritario », « Stato costituzionale », e « Stato parlamentare ». Due soltanto sarebbero i tipi di organizzazione meritevoli di essere considerati. Essi sarebbero determinati dalla circostanza che il detentore del potere supremo, sia questo una sola persona o sia un corpo privilegiato, si ritenga investito di un « proprio diritto » al potere, nel qual caso si avrebbe lo « Stato di signoria » o « di privilegio ». Oppure dalla circostanza che il dominante riconduca il suo titolo a quello di una « funzione » che egli esercita nell'interesse generale; nel qual caso si avrebbe uno « Stato

(1) *Moniteur*, seduta del 5 maggio 1790.

di Popolo » o « Stato popolare » (*Volkstaat*) (1). Come si vede, la classificazione di questo autore fa appello a un principio spirituale.

225. In definitiva, dall'astiosa polemica sul carattere democratico o non democratico dello Stato fascista, e degli altri tipi di Stato che vengono emergendo dalle altre rivoluzioni nazionali e popolari, non si può uscire se non avvalendosi della riferita discriminazione. Essa ci consente di escludere, alla stregua del valore trascendente che il Fascismo professa dello Stato, che lo Stato, possa dalla nuova dottrina considerarsi come l'oggetto di un diritto proprio dei governanti. Invece, la più ampia e la più assoluta consapevolezza di una funzione, adempiuta per il bene comune, è quella che motiva l'organizzazione dello Stato nuovo e che giustifica in esso la validità del comando. In tali termini lo Stato Nuovo del Fascismo si pone come un tipo perfetto di «Stato popolare» o «Stato Popolo». «Il nuovo Stato» — ha detto MUSSOLINI — « non è uno Stato assoluto e meno ancora uno Stato assolutista, lontano dagli uomini e armato soltanto di leggi inflessibili. ... Il nuovo Stato è uno Stato organico, umano, che vuole aderire alla realtà della vita » (2). Testualmente Egli ha precisato: « Il Fascismo respinge nella democrazia l'assurda menzogna convenzionale dell'egualitarismo politico, l'abito della irresponsabilità collettiva e il mito della felicità e del progresso indefiniti; ma se la democrazia può essere diversamente intesa; cioè se democrazia significa non respingere il popolo ai margini dello Stato, il Fascismo può essere definito una democrazia organizzata, centralizzata, autoritaria » (3). Più tardi EGLI ha esclamato: « Sarebbe ora di finirla con il mettere in antitesi il Fascismo e la democrazia...; se molti... si decidessero una buona volta a varcare la frontiera d'Italia si convincerebbero che se c'è

---

(1) A. BENATZIK, *Republik und Monarchie*, 1918.
(2) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 269.
(3) *Ibid.*, VIII, pag. 79-81

un paese dove la vera democrazia è stata realizzata, questo paese è l'Italia fascista » (1).

Effettivamente, e lo ammettono tanto il **Laun**, quanto il **Benatzik**, il particolare di una struttura rappresentativa non può affatto assicurare a un determinato Stato il titolo a una qualifica democratica, quando della democrazia si voglia assumere un concetto organico e non un mero concetto formale. La questione oggi non può presentarsi se non rispetto a quel tipo concreto di democrazia che si denomina « democrazia rappresentativa » o « parlamentare, e che sarebbe il prototipo del sistema « deliberativo » contrapposto al sistema « autoritario ». Orbene lo « Stato parlamentare », fondato sulle pretese e sugli egoismi di una classe sociale, può essere, e fu, tanto lontano dal senso degli interessi generali del Popolo quanto potè esserlo lo « Stato di signoria ». Ha detto **Mussolini** che « i sistemi rappresentativi appartengono più alla meccanica che alla morale » (2). Invece per la nuova scienza dello Stato è prima di tutto l'elemento morale che entra in considerazione. Ed è alla stregua di questo elemento che si giustifica il tipo « popolare » dello Stato Nuovo. Davanti ad esso i concetti di rappresentanza e di Stato rappresentativo, riflettenti l'assetto del governo, diventano inutili. La dignità dello Stato Nuovo non può essere costretta nelle angustie formali dello « Stato rappresentativo ». E corrispettivamente il concetto delle libertà politiche non può essere utilizzato per spiegare il modo di essere uno Stato che si propone non già di presidiare le autonomie individuali, ma di far convergere le energie della comunità nel massimo risultato della potenza.

Invece, le regole proprie all'organizzazione dello Stato fascista sono quelle della « gerarchia » e della « istituzionalità ». Esse hanno valore non soltanto giuridico, ma politico e morale e si integrano reciprocamente così da risultare inscindibili. E sono in intimo rapporto col carattere auto-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, X, pag. 208.
(2) *Ibid.*, IV, pag. 109.

ritario e totalitario del nuovo ordine, risultando entrambi i corollarii del principio della subordinazione, fondato sulla concezione assoluta del valore dello Stato che si esprime nel concetto dell'autarchia.

§ XLII. — La gerarchia.

226. La gerarchia è il modo autoritario della organizzazione. Anzi, è l'unico modo possibile di una organizzazione; perchè soltanto per essa si possono effettuare le operazioni in senso verticale indispensabili al risultato della integrazione (1). Mussolini precisò: « Lo Stato è alle sue origini un sistema di gerarchie... Non importa l'origine da cui lo Stato ripete o con cui lo Stato legittima il suo privilegio di creatore di un sistema di gerarchie. Ma perchè le gerarchie non siano categorie morte è necessario che esse fruiscano in una sintesi, che convergano tutte ad uno scopo, che abbiano una loro anima che le assommi nell'anima politica »... La decadenza delle gerarchie significa la decadenza degli Stati» (2).

Occorre esaminare sotto più aspetti il concetto della gerarchia; perchè esso venne variamente inteso ed applicato nelle varie fasi storiche e dalle varie dottrine politiche. Dal punto di vista morale la gerarchia è il risultato del riconoscimento delle superiorità umane e della responsabilità connessa alla direzione degl'interessi pubblici. « Chi dice gerarchia » — scrisse Mussolini — « dice scala di valori umani: chi dice scala di valori umani dice scala di responsabilità e doveri; chi dice gerarchia, dice disciplina » (3).

Dal punto di vista politico la regola della gerarchia implica una determinata distribuzione del potere per gradi; il che non significa affatto l'assorbimento di ogni potere nella persona del gerarca supremo. Sotto il profilo giuridico si esplica come una distinzione positiva di competenze subor-

---

(1) Cfr. n. 40.
(2) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 292-94.
(3) *Ibid.*, II, pag. 235.

dinate da parte dell'ordinamento giuridico, Essa è riscontrabile tanto nel diritto pubblico quanto, se pure in più ristretta misura, nel diritto privato.

Dal rispetto della superiorità, dal senso della responsabilità, dalla distribuzione delle competenze e dall'osservanza di questa distribuzione sorgono la disciplina civile e l'ordine giuridico dello Stato secondo la nota formula di MUSSOLINI: « Ordine, disciplina, gerarchia ». Condizione di stabilità e di efficienza di un regime è, pertanto, quella che i punti di vista morale, politico e giuridico, vengano a coincidere nel suo assetto gerarchico.

Tale è l'eterno problema del « buon governo »; problema che non può risolversi apoditticamente a beneficio dell'uno o dell'altro dei pretesi tipi formali di organizzazione. Tutti i modi di assetto possono essere buoni, fatta eccezione per il « dispotismo ». Tuttavia, il problema del buon governo assume una tremenda importanza nel quadro dello Stato Nuovo. Questo reclama la concentrazione del potere in una direttiva unitaria per raggiungere il massimo risultato della potenza. Ma la concentrazione del potere, se abilita a risultati maggiori per il bene comune, eliminando la « indecisione » caratteristica del tipo deliberativo di reggimento, può anche aprire la via agli abusi di potere che concludono appunto al dispotismo. Per ciò al primo piano della faticosa opera in corso per la riorganizzazione dello Stato nella civiltà europea devono essere posti due argomenti: quello della formazione di una classe politica e quello di una determinazione esauriente della legalità, in quanto, anzitutto, guarentigia dell'ordine gerarchico.

La dottrina individualista aveva preteso di esaltare la sufficienza e l'autonomia dell'individuo. Di conseguenza essa aveva svalutato, mediante il dogma dell'uguaglianza, l'esigenza della gerarchia e, mediante il dogma della libertà, la nozione della personalità. Sul terreno confessionale l'attacco al principio della gerarchia era stato iniziato coi movimenti della riforma religiosa. La filosofia razionalista lo portò nel problema della conoscenza, in quanto rifiuto di una scienza

direttiva dello spirito. In materia politica lo svolse la democrazia. Il sindacalismo lo trasferì nel campo sociale. L'idea dell'autodeterminazione, cioè l'idea della libertà sulla base dell'eguaglianza, volle porsi addirittura come una regola costruttiva, vale a dire come il concetto direttivo dei metodi di organizzazione dello Stato. Il che significava procedere verso l'assurdo. KELSEN potè scrivere: « L'idea di libertà in quanto negazione di ogni Stato domina tutta la speculazione sociale ». E pervero, l'autodeterminazione degli individui, intesa in senso assoluto, non è altro che l'« anarchia ». E l'anarchia non è una forma di organizzazione; ma la negazione di ogni organizzazione e quindi di ogni Stato.

In sostanza ogni teoria individualista è virtualmente antigerarchica. Il sistema rappresentativo escogitato ed esperimentato sul continente europeo durante il secolo XIX si può considerare il tentativo, non riuscito, di costruire un sistema dello Stato al di fuori del principio gerarchico. Per contro, il disegno della rivoluzione fascista è quello di stabilire tutto l'assetto del potere sulla regola della gerarchia, intesa quale regola generale di organizzazione.

227. Sotto il punto di vista politico diciamo dunque che la regola della gerarchia vuol essere considerata per ciò che concerne la formazione della classe politica e per ciò che concerne la funzione da questa esercitata.

La concezione individualista aveva negato la necessità delle *élites* nella febbre di distruggere ogni traccia del privilegio implicito al governo di signoria. Essa aveva negato, cioè, la convenienza di ammettere un titolo specifico di idoneità al disimpegno del comando, presumendo l'attitudine indifferenziata di tutti i cittadini in base ad una designazione, o scelta, fatta con presunta libertà di criteri dal corpo elettorale. Così la concezione individualista venne a rifiutare ogni significato qualitativo al problema della organizzazione e nel medesimo tempo, non ebbe alcuna nozione chiara di una classe politica e di una funzione direttiva dello Stato.

Che il problema di oggi sia il problema della direzione

e che l'argomento della gerarchia conduca a quello della formazione di una classe politica o classe dirigente o *élite* MUSSOLINI lo ha ben visto quando ha affermato la necessità che le gerarchie si esprimano «nella parte più eletta di una data società che sia guida alle altre classi minori». Questa classe eletta «non deve vivere giorno per giorno». Essa deve perseguire scopi lontani. Soprattutto «deve saper piegare le masse al raggiungimento di questi scopi». Senza di che «lo Stato viene a trovarsi di fronte a questo dilemma: O si dissolve dietro l'urto con un altro Stato o, attraverso la rivoluzione, costituisce e rinsangua le gerarchie decadenti e insufficienti» (1).

Il risultato della concezione individualista antigerarchica fu il cosidetto «Stato vuoto»; lo «Stato agnostico»; lo «Stato *omnibus*»; «una specie di materasso sul quale tutti passavano a vicenda». E pervero la democrazia rappresentativa individualista aveva escluso che una qualsiasi funzione morale potesse spettare alla sua pretesa classe dirigente; della quale aveva circoscritto il compito a quello di esprimere le «opinioni del corpo elettorale», vale a dire la varietà indefinita fluttuante e incoerente delle valutazioni individuali dei fini.

A tale risultato il Fascismo, con la parola di MUSSOLINI contrappone «lo Stato consapevole della sua missione e che rappresenta un popolo che cammina, uno Stato che trasforma questo popolo continuamente anche nel suo aspetto fisico. A questo popolo lo Stato deve dire delle grandi parole, agitare delle grandi idee e dei grandi problemi» (2). Donde appunto la necessità di una classe politica, consapevole della sua missione e anzitutto dotata di una chiara coscienza di quello che manca alla nostra civiltà e dei mezzi necessari per reintegrarla. Ben osserva il GUÉNON che «i mezzi di siffatta iniziativa vanno trovati con un diretto ritorno alla propria tradizione che sarà lo spontaneo risvegliarsi di possibilità latenti».

(1) *Scritti e Discorsi*, II, pag. 244.
(2) *Ibid.*, VII, pag. 105.

Come si è avvertito, anche nella parte introduttiva del presente lavoro, alla classe dirigente o classe politica, rispetto ai governati, o massa sociale, ricade essenzialmente il compito di estrarre da questi la massa politica; vale a dire la massa che partecipa consapevolmente al processo di attuazione dello Stato e di ottenere che questa massa sia estesa e salda il più possibile. All'effetto quindi del processo dell'integrazione occorre una « funzione formativa », che la classe politica, nella coscienza del nuovo ordine, non può adempiere se non in un senso «confessionale». Se alla funzione direttiva dello Stato spetta il compito d'interpretare in concreto il bene della comunità e di determinarne le applicazioni specifiche, la classe politica deve non soltanto recare il proprio contributo a tali operazioni, ma deve procurare, per il medesimo effetto, la più larga ed intensa collaborazione delle opinioni. E ciò col prepararle ad intendere i problemi generali ed indurle a seguire le decisioni adottate in merito ad essi, mediante un'opera diffusa di propaganda e di persuasione. Nel settembre 1934 HITLER dichiarò al *Reichsparteitag*: «Come soldati e ufficiali di una comunità spirituale, i membri del partito sono responsabili di allevare tutta la nazione in questo spirito. Essi devono coltivare la gioventù e formarla per lo Stato di oggi e per quello di domani ». In particolare, poi, il Capo, vertice della classe politica, può ritenersi « il grande pedagogo della nazione » (1).

228. Ma la funzione della classe politica si precisa nella condizione per la quale la direzione politica viene attribuita ad una istituzione unitaria in sede suprema. È del resto connaturale al principio gerarchico l'*argumentum unitatis*, per il quale le attribuzioni dei vari organi pubblici sono coordinate nella rispettiva dipendenza fino al punto terminale della piramide, nella quale si esprime ogni struttura gerarchica. Per poter riuscire ad essere un « sistema » la gerarchia reclama una conclusione unitaria. E questa non può essere

(1) M. MANOILESCO, *Le parti unique*, pag. 143.

se non il risultato di un impulso che promani da un unico centro motore; vale a dire la conseguenza dell'« unità del comando ».

Il problema del « Capo » è il più delicato fra tutti i problemi aperti dalla organizzazione dello Stato Nuovo. Non bisogna confonderlo col problema del « Duce », cioè del fondatore del regime, nè lasciarsi deviare dalla circostanza che lo Stato Nuovo, sorgendo da una rivoluzione ancora in atto, versa tuttavia in quel processo costituente che implica la dittatura da parte di quell'Uomo di eccezione cui la storia ha commesso il compito di creare il nuovo ordine. E per vero, cessate le ragioni della dittatura, restano le ragioni dell'unità. Se lo Stato Nuovo deve diventare un modo di essere permanente, vale a dire un « sistema di vita », esso non potrà mai dispensarsi, in ragione della sua struttura gerarchica, dalla funzione di un « Capo »; ancorchè questo non abbia più le proporzioni straordinarie di Colui che ha promosso la rivoluzione. Nè quindi potrà prescindere da un'istituzione direttiva generale, situata alla vetta del pubblico potere e costituzionalmente coordinata colle attribuzioni di tutte le pubbliche potestà.

Le grandi rivoluzioni del secolo XX, non esclusa quella russa, sebbene motivata da una ideologia antitetica alla nostra, hanno subito riconosciuto, nei primi atti della loro organizzazione, la necessità di assicurare la direzione unitaria dello Stato. Risponde a siffatto concetto l'istituto sovietico del *Presidium*, confermato dalla costituzione del 1936, nonostante le sue artificiose enunciative in senso liberale-democratico. Il movimento nazional-socialista si è poi affermato sulla figura del *Führer*. Ed anzi in questa figura ha confuso insieme le attribuzioni del Capo dello Stato, e più precisamente di Capo della comunità nazionale tedesca, con quelle di Capo del governo. In particolare, la legge germanica del 1° agosto 1934 ha creato la dignità, nella persona di Hitler, del *Führer-Kanzler*.

In Italia, invece, la legge del 24 dicembre 1925, n. 2273 ha definito le attribuzioni e le prerogative del Capo del go-

verno rispetto alla Corona. Questa continua ad essere l'istituzione centrale del sistema, in quella posizione di irresponsabilità che già le era stata assegnata dal costituzionalismo liberale. Per contro il Capo del governo è riconosciuto quale l'unico responsabile delle direttive politiche che egli solo è competente a tracciare. Nel sistema dello Stato fascista, dunque, la direzione suprema appartiene a una istituzione complessa. Essa spetta nel titolo al Re e nell'esercizio attivo al Capo del governo. Donde risulta che la concentrazione unitaria della vita politica del Popolo italiano è già assicurata mercè una intelligente combinazione fra l'elemento storico, espresso dalla Corona e l'elemento rivoluzionario espresso dal Capo del governo. La irresponsabilità costituzionale confermata nel nuovo diritto pubblico, abilita la Corona al compito di regolare la devoluzione del potere e di assicurare il titolo di legittimità del regime.

Malamente i tradizionalisti pretendono ridurre la trasformazione compiuta col riconoscimento di una funzione direttiva suprema dello Stato, quale attributo di una istituzione direttiva, a una semplice interversione del rapporto che il costituzionalismo dottrinario aveva preteso di stabilire tra i cosidetti « poteri » dello Stato. Essi malamente allegano, cioè, che mentre nello Stato rappresentativo a tipo parlamentare si sarebbe verificata « la preminenza del potere legislativo sul potere esecutivo », invece, nel tipo dello Stato Nuovo si sarebbe sanzionata « la preminenza del potere esecutivo sul potere legislativo ». In questo modo ragionando costoro autorizzano la deformazione dello Stato fascista in uno « Stato amministrativo » o « burocratico », convinti di salvare i concetti essenziali della scienza.

In realtà, la divisione dei poteri è incompatibile col principio gerarchico e col principio istituzionale, come fra poco dimostreremo. Il problema della «direzione» dello Stato è un problema nuovo, ignorato dalla coscienza guarentigiaria del costituzionalismo liberale. L'istituzione che lo risolve assume il significato di un mezzo, diretto ad assicurare la guida del Popolo attraverso la storia.

229. Sul punto che attiene alla gerarchia siamo evidentemente all'opposto della concezione individualista della democrazia rappresentativa. MUSSOLINI ha detto: « Tutti è l'aggettivo della democrazia, la parola che ha riempito di sè il secolo XIX. È tempo di dire pochi, ma eletti. Una ripresa classica è in atto. La vita torna all'individuo. La rivoluzione è in questa reazione. Rivoluzione che è di salvezza, perchè evita all'Europa la fine miseranda che l'attendeva se la democrazia avesse continuato a imperversare. Questo secolo si annuncia per mille segni, non come una continuazione, ma come l'antitesi del secolo scorso ».

Gli avversari delle esperienze nazionali e popolari denunciano il pericolo della « tirannide » contro la concezione selettiva e confessionale della classe politica propugnata dalla nuova dottrina. Tali allarmi sarebbero giustificati quando il procedimento per la formazione, e soprattutto quello per la circolazione della classe dirigente, finissero col risultare stabiliti sul criterio del privilegio; quando, cioè, una coscienza egoistica si venisse formando negli elementi della classe direttiva e si verificasse l'irrigidimento delle gerarchie. Allora si precipiterebbe nel governo di signoria.

Si deve ammettere, ciò non pertanto, che il problema di assicurare la dinamica della classe politica, e con questa la sua responsabilità, è un problema capitale. È certo che la stessa natura dell'uomo reclama di essere educata al senso del dovere e mantenuta nel rispetto di esso, in modo tanto più energico quanto più alta è la posizione sociale alla quale l'individuo è assunto. Occorre frenare gli istinti malvagi che spesso si accompagnano allo spirito di dominio. È vero che se la soluzione libertaria e ugualitaria conduce all'anarchia, la soluzione privilegiata conduce alla tirannide. Ora, anarchia e tirannide sono, sia pure a titolo diverso, la negazione dello Stato; perchè l'una e l'altra dissolvono l'idea del bene comune nel particolare, sia questo riferito teoricamente al maggior numero, oppure praticamente al minor numero dei cittadini.

Le esperienze nazionali popolari sono tuttavia ai primi passi nella impresa della ricostruzione. Esse possono incor-

lere in gravi deformazioni se non riescono a organizzare una regalità adatta alla struttura gerarchica della loro forma. Ma, soprattutto, possono soccombere se non riescono a promuovere una profonda coscienza del dovere in tutti gli strati della comunità nazionale e in ispecie nella classe politica dirigente. Non vi può essere una *élite* valevole, nel senso moderno della parola, se negli elementi di essa non è ben chiara e potente la coscienza dei fini ultraindividuali ed estrinseci, cioè la coscienza di una « missione ». Perciò accanto al problema di educare la massa politica, vi è il problema anche più delicato di « preparare » la classe politica.

Su questo punto il Fascismo ha istituito da tempo la « leva fascista » come metodo di reclutamento del Partito e recentissimamente ha unificato tutte le formazioni educative nella « Gioventù italiana del Littorio ». Ma ciò riflette soprattutto la formazione della « massa politica ». Quanto alla « classe politica », appena nell'anno XIV si sono gettate le linee dei « Corsi di preparazione politica dei giovani » presso le Federazioni provinciali dei Fasci. Il nazional-socialismo in Germania sta provvedendo, mediante l'istituto degli *Ordensburgen*. Proprio ieri si è accennato tra noi alla costituzione di un « centro » superiore nazionale di educazione politica.

In verità tutte le grandi civiltà storiche, tutte le civiltà mondiali positive, furono l'opera di grandi organizzazioni gerarchiche sostenute da una classe dirigente predisposta opportunamente all'esercizio delle sue attribuzioni. E per quanto diversi siano stati i criteri e i modi dell'apprestamento, e si ebbero gli istituti della censura, quelli degli ordini monastici e quelli degli ordini cavallereschi, comune a tutte queste civiltà fu il concetto che alla funzione direttiva occorresse una specifica iniziazione. Soltanto le « società segrete » furono e sono i mezzi di selezione della civiltà negativa ». Oggi scrive STUCKART (1): « per il partito nazionale socialista e per il *III Reich* non vi è compito più essenziale di quello di creare la classe dirigente dello Stato colla selezione e colla educa-

(1) *Deutsches Recht*, 1905, pag. 35.

zione, formandone un modello di contegno, di pensiero, di sentimento, di punto d'onore, mercè l'indispensabile purezza dei costumi, la forza del carattere, lo spirito di giustizia, il coraggio e l'audacia, la disciplina e l'ordine, la volontà di vivere e di lavorare e, se è necessario, di morire per la collettività. »

In tal modo siamo venuti a trattare un altro aspetto del problema della gerarchia che è quello della scelta della classe politica; vale a dire, sotto il profilo giuridico, della composizione degli organi direttivi dello Stato; per il che la gerarchia è assunta quale « regola di formazione ».

230. Come si è detto avanti, il criterio della scelta dei dirigenti nel sistema della democrazia individualista fu quello della « elezione popolare »; almeno per quanto riguardava la composizione dell'organo legislativo, cui praticamente era riferita la funzione direttiva dello Stato. MONTESQUIEU, con alquanta ingenuità, aveva esclamato: « Il popolo è ammirevole per scegliere coloro ai quali deve confidare qualche parte della sua autorità » (1). Di fatto l'esito della scelta popolare fu quello che tutti sanno. Soltanto per gli organi dell'amministrazione burocratica il metodo della « nomina » riuscì ad assicurare un minimo di disciplina e a conservare un certo fondamento di stabilità allo « Stato Moderno ».

Nel quadro dello « Stato Nuovo » non è certo pensabile il ritorno al principio dell'« eredità » o a quello della « venalità » degli uffici, proprio ai sistemi di privilegio. Nemmeno si può immaginare che sia adottabile il sistema del « sortilegio », prediletto da parecchie democrazie storiche. Appartiene alla satira politica l'idea di una ectogenesi, o selezione biologica, della classe dirigente, descritta con severo umorismo da HUXLEY in « *Brave new World* ».

Le esperienze nazionali popolari sono dominate dalla preoccupazione della « selezione volontaria ». Nello stesso processo rivoluzionario che tali esperienze ha promosso si era

(1) *Esprit des lois*, II, pag. 2.

operata una selezione del genere attraverso la lotta per la conquista del potere; ma non si può contare all'infinito sui risultati di questa fase primordiale. Il « *cursus honorum* » deve essere giuridicamente determinato e con esso la procedura di formazione degli organi pubblici.

Al riguardo si avverte una naturale tendenza verso il metodo della « nomina » combinato con quello della « designazione ». In tal modo si assicurerebbe la collaborazione tra la classe politica e la massa politica nella formazione delle gerarchie. Verrebbe evitato l'elettoralismo e contrapposto al metodo dell'elezione dal basso quello della selezione dall'alto. Il che è dopo tutto « un metodo aristocratico su base democratica »; come quello che si richiama in certo senso al concetto della « cooptazione »; prescindendo, peraltro, da qualsiasi requisito di carattere censitario e gentilizio. La classe politica nell'ordine nazionale non può essere reclutata nell'ambito di una determinata classe sociale. Non può essere nè borghese, nè operaia; e nemmeno rurale o militare. Essa dev'essere nettamente una creazione politica; una « classe politica nazionale ».

Il problema in esame, come si è avvertito al Capitolo II del presente lavoro, implica dunque il riconoscimento di una effettiva « classe politica ». Esclude, cioè, che l'organizzazione dello Stato Nuovo possa essere stabilita unicamente sul tipo burocratico, come spesso avviene nei regimi autocratici. Sul quale argomento ritorneremo fra poco. Falsa è l'opinione che un sistema generale di gerarchia debba escludere l'esistenza di una classe politica degna di questo nome e che non vi sia altra alternativa, come sembra supporre il MOSCA (1), se non la tra l'organizzazione autocratica-burocratica e l'organizzazione liberale-elettorale.

Di certo l'Impero romano fallì alla prova di organizzare la classe politica. Ma fortuna migliore deve attendersi per le rivoluzioni nazionali popolari in corso, attesa la virtù dell'altra regola della istituzionalità che esse affermano sulla

---

(1) *Op. cit.*, pag. 364.

medesima linea della regola di gerarchia. Vedremo che in questo senso le istituzioni popolari del Partito nazionale fascista e dell'ordinamento sindacale corporativo si possono considerare i presidii della libertà nell'ordine nazionale. Sono le istituzioni popolari che danno alla gerarchia il contenuto umano del «*ducere*», cioè del condurre le masse alla vita politica.

231. La formazione del governo, vale a dire la scelta della classe politica, considerata sotto il punto di vista giuridico, investe in pieno la definizione di « Stato rappresentativo » che alcuni vorrebbberro confermare rispetto al nuovo diritto pubblico. Si è visto che la dottrina della rappresentanza era stata escogitata dal «Terzo stato» allo scopo di rivendicare, in nome della sovranità popolare, il titolo a disporre del supremo potere di fronte al Re. Si è visto pure che tale figura era stata concretata col metodo della elezione. Di riflesso la fonte della legalità venne fissata nella volontà dell'assemblea elettiva, presunta in funzione della « volontà generale » della nazione.

Orbene, ci preme rilevare che per siffatto sistema soltanto la elezione, vale a dire la elettività degli organi direttivi, fu l'elemento dal quale potè argomentarsi la qualifica rappresentativa del così detto Stato Moderno. Senza la elettività non era pensabile la rappresentanza. Anche la scuola tecnico-giuridica, nonostante la sua pretesa a una posizione apolitica, non seppe uscire fuori da questo circolo; non seppe estrinsecare il concetto di « Stato rappresentativo » se non alla stregua del particolare di procedura relativo alla formazione degli organi o almeno di uno degli organi legislativi. Oggi ancora si asserisce che il carattere della rappresentanza sarebbe in dipendenza del fatto che un organo sia nel medesimo tempo organo dello Stato e organo di una collettività distinta dello Stato che si ravviserebbe nel popolo (1). Eppure è troppo evidente che non può ammet-

(1) S. Romano, *Op. cit.*, pag. 98-99.

tersi nel sistema dello Stato Nuovo il principio rappresentativo inteso nel suo significato storico; cioè una concezione della rappresentatività che sia subordinata alla condizione della elettività. Per quanto si fosse dovuto nello stesso sistema individualista renderlo estraneo alla figura del mandato e ridurne il significato a quello di una « designazione di capacità » (1), il principio rappresentativo altro non fu mai se non un artificioso travisamento di quel principio della sovranità popolare che aveva presieduto alla nascita dello « Stato costituzionale », in quanto Stato rappresentativo e che concludeva a distinguere il Popolo dallo Stato e a contrapporlo a questo.

Da tempo, e coi più svariati motivi venne fatta la critica della pretesa « rappresentatività », desumibile dal procedimento elettorale. Si potè ben protestare che il famoso Stato rappresentativo, in ultima analisi, escludeva tanto il mandato quanto la rappresentanza e che per conseguenza nulla aveva di rappresentativo. Si potè fare dell'umorismo sul criterio di affidare agli incapaci la scelta dei capaci. Rimane soprattutto insuperabile l'osservazione del De La Bigne (2): « Per la sua propria natura la rappresentanza politica non può applicarsi che ai soli interessi particolari. È soltanto in questo campo che sarà giuridicamente possibile. Quanto all'interesse generale è al governo solo che appartiene di distinguerlo e di assicurarne la preminenza necessaria ». E pervero, come si è visto a suo luogo, parlando delle caratteristiche del « bene comune », questo è di sua natura unitario, indivisibile e complesso e non può essere interpretato muovendo dalle posizioni d'interesse particolare proprie ai singoli o ai gruppi di singoli che nel particolare si risolvono. Appena in quel tipo storico di Stato che si indica come « Stato corporativo », vale a dire Stato dei corpi o delle classi, la rappresentanza a titolo di mandato venne praticata. Senonchè, l'effetto fu quello di precludere ai rappresentanti qualsivoglia potere che non

---

(1) Orlando. *Principi di diritto costituzionale*, 1892.
(2) *Traité général de l'état*, II, pag. 153.

fosse derivato dai loro mandanti e, di conseguenza, di escluderli da ogni deliberazione sugli affari generali, il loro compito riducendosi a quello di sottoporre al sovrano rimostranze e richieste coi noti *Cahiers de doléances*.

232. Siffatta considerazione ci induce a soffermarci alquanto sul pericolo della contraffazione corporativa che appare in qualche parte della letteratura corrente in Italia, per ciò che si vorrebbe assumere la rappresentatività dello Stato Nuovo dalla circostanza di una cosidetta struttura corporativa dello Stato, pur escludendo il principio della elezione popolare (1). Bisogna dire che le tesi enunciate al riguardo sono oltremodo vaghe e confuse. Esse si richiamano alla circostanza che l'ordinamento giuridico avrebbe riconosciuto le formazioni particolari indicate genericamente col nome di corporazioni e associazioni. Vedremo, fra poco, quale carattere sia da attribuire a siffatte strutture in riferimento alla regola di istituzionalità, complementare a quella di gerarchia. Intanto avvertiamo che l'una e l'altra di tali regole sono in dipendenza del principio generale della subordinazione; sicchè acquistano valore solo in rapporto all'obbiettivo dell'attuazione dello Stato come entità unitaria e integrale, e non danno titolo all'esistenza di soggetti o di collettività particolari nell'interno dello Stato, distinti dallo Stato.

Rimarrebbe solo la considerazione che la rappresentatività consisterebbe nell'agire per finalità di carattere generale. Ma allora bisogna dire che queste finalità, riferibili esclusivamente allo Stato, non sono di tale natura da giustificare la qualifica rappresentativa in un senso specifico. E pervero nessuna differenza si verrebbe a tracciare tra il carattere di un organo a formazione corporativa e quello di un organo composto di altri elementi e formato in diversa maniera. Soltanto rimarrebbe l'equivoco nella nomenclatura.

Si dice pure che la rappresentatività non potrebbe essere se non il risultato di una dichiarazione dell'ordinamento

(1) Cfr. Autori vari, *La Camera dei Fasci e delle corporazioni*, 1937.

giuridico, indipendentemente dalle forme nelle quali si realizza l'istituto (1). Ma in tal senso, per l'appunto, la qualifica rappresentativa attribuita allo Stato fascista non avrebbe alcuna utilità. Anzi avrebbe l'inconveniente di oscurare quella qualifica « totalitaria » che il pensiero nuovo ha così energicamente affermato rispetto al tenore del nuovo tipo dello Stato.

Se si vuole filosofeggiare si può aggiungere che il carattere della rappresentatività è connaturale a ogni « volontà pubblica », se per tale vuole intendersi, come deve intendersi, ogni volontà che sia determinata dall'obbiettivo del pubblico bene. « Volere per altri » è la nota di ogni volontà disinteressata, come dev'essere ogni volontà pubblica. La quale in tal senso esplicherebbe, in ogni sua manifestazione, una funzione rappresentativa, come quella che sarebbe diretta a raggiungere scopi estrinseci al soggetto che la esprime. Di rappresentanza e di rappresentatività rispetto al tipo dello Stato Nuovo può solo parlarsi in un senso spirituale; per ciò che il Capo in esso non è soltanto una necessità della tecnica organizzativa, ma è l'incarnazione del mito nazionale ed il simbolo della nuova civiltà.

233. La regola della gerarchia, quale regola tecnica di formazione della classe politica, cioè quale criterio di scelta, si manifesta come l'esercizio di una funzione specifica da parte della classe politica. Col compito di « autoeducarsi » questa ha anche il compito di « autoselezionarsi » in vista del proprio miglioramento. E poichè il rinnovamento non si può compiere se non attingendo dalla massa politica, si comprende come la regola della gerarchia si venga e saldare con quella della istituzionalità. La quale vuol essere intesa appunto come la regola per cui si compie la incorporazione degli elementi della massa sociale nel quadro politico dello Stato.

Diciamo dunque che lo Stato fascista è « Stato gerarchico » non « Stato rappresentativo »; vale a dire è quello nel quale

---

(1) Crosa, *op. cit.*, pag. 358.

la classe politica si combina positivamente con la massa politica nella formazione degli organi direttivi dello Stato. Siffatta conclusione è decisiva nel senso di eliminare il concetto della rappresentatività elettoralista; la quale, in ossequio all'autonomia dell'individuo, imponeva l'astensione assoluta del governo nelle operazioni e nelle procedure per la formazione degli organi rappresentativi.

Il metodo della « nomina su designazione » proprio alla procedura di formazione gerarchica degli organi pubblici non dà alcuna importanza al modo nel quale la designazione si compie. Basta che si tratti di una « designazione espressa ». All'effetto, infatti, sembra che non varrebbe una designazione semplicemente negativa, nel qual caso secondo una formula già riferita (1), non si avrebbe manifestazione di volontà, ma appena « l'intuizione di una necessità e di una determinazione naturale ». In tal senso va corretta, a nostro credere, l'affermazione che « qualunque mezzo può essere idoneo a realizzare la rappresentanza quando si adegui alle necessità contingenti » (2). Vi è una necessità organica, quella della « autoselezione », che esclude l'indifferenza della classe politica quando si tratta di formare gli organi direttivi. Essa in concreto, vieta che si assuma quale unico metodo quello della elezione. Ma vi è poi ancora un'altra necessità organica; quella della « integrazione ». Essa esclude l'inerzia della massa politica in questa operazione medesima. E quindi vieta che si adotti come unico metodo quello della nomina dall'alto.

Da ciò si comprende come la regola della gerarchia nel sistema dello Stato Nuovo sia profondamente diversa da quella che potrebbe essere in un regime aristocratico, stabilito sulla procedura della cooptazione, o in un regime feudale fondato sul titolo di un diritto ereditario alla carica, o in un regime parlamentare richiamantesi al principio del suffragio, o anche in un regime amministrativo regolato solo dal criterio della « concessione » e della nomina dall'alto.

---

(1) Cfr. n. 45.
(2) Crosa, *Op. cit.*, id. id.

231. Vediamo ora quale sia il portato funzionale della regola di gerarchia. Al riguardo è necessario richiedere alla scienza del diritto, nel suo nuovo orientamento, una completa rielaborazione del relativo concetto giuridico. E pervero, questo viene presentemente riconosciuto e applicato solo rispetto all'ordinamento di quegli organi, non propriamente direttivi, ma letteralmente « esecutivi », che si compendiano nella denominazione di « amministrazioni pubbliche ». Esso, cioè è utilizzato per la parte amministrativa, non per l'insieme della organizzazione pubblica. Precisamente in tal senso il concetto viene inteso dalle scuole del diritto, anche se si assume che la gerarchia vuol essere considerata « in corrispondenza alla necessità di coordinare e d'indirizzare l'azione dei pubblici e singoli uffici per ottenere un concorde e armonico svolgimento in un determinato ramo di attività e quindi come un particolare sistema di coordinamento imposto dalla divisione delle competenze distribuite dal diritto e dal bisogno di unità che si manifesta nell'esercizio di una funzione pubblica » (1).

Nei termini ora riferiti la regola della gerarchia si presenta come una regola generale di funzionamento. E allora non si comprende perchè soltanto una parte dell'assetto dello Stato debba essere sottoposta ad essa, pur ammettendo che tale regola possa e debba ricevere applicazioni diverse, a seconda della diversa posizione che gli organi hanno nel sistema dell'organizzazione costituzionale e secondo il diverso contenuto delle potestà ad essi attribuite nell'ordinamento giuridico. La gerarchia nella « direzione » è senza dubbio di natura superiore alla gerarchia nella semplice « amministrazione ».

Non osterebbe, all'effetto di estendere la gerarchia alle funzioni costituzionali, la tesi che la gerarchia implichi per la volontà superiore una prevalenza nella manifestazione della volontà subordinata, secondo la formula di ORLANDO (2).

(1) AMORTH, *La nozione di gerarchia*, 1936, pag. 2.
(2) *Op. cit.*, pag. 54.

Dovrebbe essere questa la logica conseguenza del valore unitario che si afferma per la cosidetta « volontà dello Stato » da tutti i razionalisti del diritto pubblico. In altre parole, se si parte sinceramente dal principio di autorità, intendendolo quale principio della subordinazione delle volontà a un risultato unico, non si comprende perchè la unità non dovrebbe essere realizzata nel quadro generale dello Stato e pertanto perchè il concetto della gerarchia debba essere riconosciuto soltanto nei limiti richiesti dalla disciplina delle pubbliche amministrazioni, quando esso esprime una regola tecnica, e soprattutto un principio spirituale, indispensabile al retto esercizio di qualsiasi funzione pubblica, e valevole quindi anche nei rapporti fra quelli che si possono ancora indicare col nome di organi costituzionali dello Stato.

A ben guardare, l'ostacolo che ha impedito e impedisce a molti di accogliere con un valore generale ed organico il concetto di gerarchia, e quindi di ammettere la regola della gerarchia quale regola costituzionale e non solo quale regola puramente amministrativa, sorge dai soliti preconcetti delle libertà politiche e del governo rappresentativo. È proprio a siffatti preconcetti che si dovette lo schema della separazione dei poteri elaborato dal costituzionalismo dottrinario del secolo scorso, e facente capo alla nozione della «sovranità comprimaria» dei poteri dello Stato. Più ampia confutazione dei concetti dogmatici del « potere » e della « divisione dei poteri » appartiene alla scienza del diritto e in proposito rinviamo al nostro *Elementi di diritto pubblico fascista* (1).

235. Piuttosto insistiamo nel confermare che la regola della gerarchia, estesa anche ai rapporti tra i cosidetti organi costituzionali, implica una profonda modificazione nello assetto della funzione legislativa dello Stato e nel concetto medesimo della « legge ». Intendiamo così porre a fuoco il problema cardinale della natura e del valore della legge nel quadro della nuova dottrina dello Stato.

(1) 1934, U.T.E.T., Torino.

Il temperamento realistico del pensiero nuovo si ribella alla possibilità di riconoscere nella legge una « volontà astratta », sia questa la « volontà della nazione » secondo la formula rivoluzionaria francese, o la volontà della « persona giuridica Stato », secondo la formula della cessata dottrina tedesca. Meno che mai esso può ammettere che la legge sia il risultato di un accordo fra la pretesa volontà astratta di corpi particolari, secondo propugnano le tesi del corporativismo, senza peraltro spiegare il miracolo per il quale una volontà unitaria potrebbe emergere dalla manifestazione di interessi particolari eterogenei e contradditori adunati nel seno di un « parlamento corporativo » (1). E per vero, la volontà è una manifestazione esclusiva della vita morale dell'uomo, cioè della persona fisica. Essa può assumere un valore impersonale, solo per virtù dell'obbiettivo estrinseco che essa persegue nella sua conformità ai requisiti della legalità formale fissati dall'ordinamento giuridico, ma non cessa mai di essere un comando concreto. Si vuol rivendicare nell'ordine nuovo, con siffatto riconoscimento del valore personale della legge, la morale responsabilità del legislatore e dei legislatori, e portare così al suo più alto grado l'affermazione della personalità dell'uomo nella vita dello Stato. La finzione di un astratto volere, quale fondamento della legalità, dedotta dal principio della rappresentanza politica, cade appunto insieme a questo principio. Nel nuovo ordine il titolo del valore della legge è quello della coscienza del Popolo, interpretata dalla funzione responsabile delle persone qualificate a tale compito attraverso la selezione gerarchica delle competenze.

Tale è il significato « governamentale » che abbiamo già detto essere proprio al nuovo tipo dello Stato, in contrapposto al carattere « legislativo » che esso ebbe nell'ordine individualistico del sistema demo-liberale e a quello amministrativo che ha assunto nel sistema sovietico. È sempre la regola della gerarchia quella che assicura l'unità dello « Stato governamentale » anche nella sfera del diritto, ponendosi come ge-

(1) Cfr. MANOILESCU, *Le siècle du corporatisme*, pag. 325 e segg.

rarchia delle fonti del diritto stesso e reclamando la istituzione di un Tribunale della costituzione.

Donde la possibilità nel nuovo sistema di far luogo alla « pluralità delle fonti » della norma giuridica, senza alcun pregiudizio per l'unità dell'ordinamento giuridico, subordinatamente alla funzione direttiva suprema identificata nella primazìa della legge costituzionale. Questa, a sua volta, è attribuzione esclusiva dell'organo supremo della funzione direttiva dello Stato. In tal modo si ottiene di sanare quella « impotenza legislativa della democrazia » (1), che fu qualificata, non solo sotto il profilo morale dell'insufficiente « autorità della legge » in tale sistema, ma anche sotto il profilo tecnico e giuridico della « cattiva qualità della legge », attesi i metodi adottati per la formazione della legge stessa. Tali metodi furono nel sistema parlamentare dominati e pregiudicati dal concetto della concentrazione della funzione legislativa in un solo organo e da quello di una particolare procedura, la procedura dell'assemblea, e persino della duplice assemblea, richiesta per la formazione della legge.

Lasciando alla scienza del diritto la cura di dedurre dal nuovo concetto della legge le applicazioni sistematiche convenienti, riteniamo opportuno esaminare in modo sommario l'agitata, e mal compresa, questione della pluralità delle fonti del diritto, in contrapposizione alla negativa dottrina della pluralità degli ordinamenti giuridici.

236. Il problema della unità o pluralità delle fonti del diritto, cioè della legge, è stato prospettato recentemente nella scienza con la teoria della « formazione graduale del diritto », detta anche della « cascata delle norme » (*Stufenthéorie*) per opera di KELSEN e di MERKL. Ed è stato prospettato nella tesi che la validità delle diverse norme costitutive del sistema debba risultare dall'esistenza di una norma preesistente la quale abbia autorizzato o legittimato la creazione, della norma giuridica in questione (2). Si dovrebbe perciò

(1) E. GIRAUD, *La crise de la démocratie*, 1925, pag. 33.
(2) Cfr. n. 10.

riconoscere l'esistenza di una scala di norme per virtù della quale reggerebbe la costituzione. La scala farebbe capo a una norma primaria che domina ogni altra regola; perchè è la norma generatrice, in virtù della quale vengono create tutte le ulteriori regole del diritto. In particolare vengono create quelle regole generali ed astratte che si chiamano comunemente le « leggi » e che costituiscono il titolo per gli « atti concreti », provvedimenti amministrativi o negozi giuridici, per i quali si realizza l'ordinamento giuridico.

Checchè ne sia degli astratti postulati universalisti di tale teoria, già apprezzati a suo luogo, essa, se contenuta nel quadro di una dottrina positiva e realistica del diritto, ha però il merito di spiegare l'unità dell'ordinamento giuridico. Ed ha il merito di confermarla tanto di fronte alla teoria pluralista che assume la concorrenza degli ordinamenti giuridici (1), quanto di fronte alla teoria costituzionalista della divisione dei poteri (2). In particolare essa ha a questo riguardo il merito, secondo il rilievo di CARRÈ DE MALBERG (3), di « dissipare definitivamente l'errore che sotto l'influenza della dottrina di MONTESQUIEU consisteva nel presentare la legislazione, l'amministrazione e la giustizia come tre funzioni e tre poteri separati, nel senso che sarebbero collocati sulla medesima linea con indipendenza dell'uno in faccia all'altro, e con uguale forza, in modo da equilibrarsi fra loro ».

Ma vi è di più: la *Stufembau des Rechts*, pure eccedendo nella valutazione degli atti di creazione del diritto, ai quali ascrive anche il provvedimento amministrativo e il negozio giuridico privato, libera il concetto di legge dall'angusto significato formale che ad esso era stato attribuito dal costituzionalismo dottrinario esclusivamente allo scopo di fare della legge il monopolio dell'organo parlamentare. E, pervero è indiscutibile che la figura della cosidetta legge for-

(1) Cfr. n. 11.
(2) Cfr. n. 174.
(3) *Confrontation de la théorie de la formation du droit par degrés, etc.*, 1933, pag. 7.

male, per la quale l'efficacia della legge veniva attribuita esclusivamente agli atti che emanano dal Parlamento nella forma legislativa, aveva il proposito di stabilire che soltanto la volontà del Parlamento, vale a dire la volontà di quella maggioranza che in un determinato momento prevaleva nell'organo parlamentare, potesse emanare deliberazioni idonee a modificare il diritto soggettivo dell'individuo.

Senonchè, l'esigenza di una società moderna in perenne trasformazione nel quadro unitario di uno Stato integrale è quella di una intensa e diffusa produzione del diritto, col carattere positivamente statale che il diritto ha per la nuova coscienza giuridica. A tale effetto occorre allargare le nozioni di norma giuridica e di fonte del diritto, come effettivamente l'allarga la teoria della formazione graduale del diritto. Le conseguenze tecniche formali di siffatta constatazione dovranno essere una buona volta precisate nella sede della riforma dell'organo legislativo ancora allo studio da parte del regime fascista. Si tratta, perciò, come si è accennato, di istituire una « gerarchia delle norme » per disciplinare la concorrenza delle diverse fonti del diritto, posto che la pluralità delle norme è già stata introdotta nel sistema positivo del Fascismo. Ciò, infatti è avvenuto, sia col distinguere tra la legge costituzionale e la legge ordinaria, mediante la legge 9 dicembre 1928, N. 2693 sul Gran Consiglio del Fascismo; sia col liberare dall'autorizzazione del Parlamento alcune potestà normative del cosidetto « potere esecutivo », come si è fatto con la legge 21 gennaio 1926, n. 100; sia, infine, con l'attribuire potestà normative a organi decentrati o accentrati nello Stato. Questo si è fatto sotto le specie del cosidetto « contratto collettivo », degli « accordi economici », delle « sentenze del magistrato del lavoro nelle controversie collettive », delle « ordinanze corporative » e degli « statuti interni » delle istituzioni pubbliche, non sempre con chiara consapevolezza ed esauriente precisione, mediante le varie leggi che sono intervenute per l'assetto dell'ordinamento sindacale corporativo dello Stato e che hanno il loro punto di partenza nella legge 3 aprile 1926, n. 563.

Qui basta affermare che la gerarchia funzionale legislativa dovrà essere consacrata nella primazìa di quella istituzione cui spetta la funzione direttiva dello Stato. Da questa promana la norma base per tutto l'ordinamento giuridico dello Stato fascista in quanto suprema sintesi della coscienza giuridica nazionale.

§ XLIII. — L'istituzionalità.

237. A proposito del problema configurato in quello del rapporto fra lo Stato e l'individuo la corrente letteratura giuridica italiana continua a svolgere la teoria dei diritti pubblici individuali, spesso contaminandola con vaghi concetti corporativi, dedotti da preconcetti sindacalisti, vale a dire riferendo la nozione del diritto pubblico soggettivo, anche sotto la ipotesi del « diritto politico », ai corpi particolari insieme ai singoli. Ciò avviene senza che si avverta la contraddizione, non solo logica, ma anche morale, che intercede fra queste due posizioni. E per vero, per l'una dovrebbe essere assunto come dato costruttivo del sistema del diritto pubblico l'individuo, e per l'altra il corpo particolare. Irrilevante è, negli effetti negativi di siffatta tendenza, che la seconda posizione consideri soltanto i corpi di carattere professionale (« corporativismo economico ») oppure qualunque formazione determinata dai più diversi obbiettivi sociali (« corporativismo integrale »). Quello che è grave è che in ogni caso si pretende di estendere ai corpi particolari il concetto del diritto politico, secondo la dottrina dei diritti di personalità giuridica. Della personalità infatti, vengono gratificati anche i corpi particolari e in tal senso si afferma: « soggetti di diritti di libertà sono tutte le persone fisiche e giuridiche esistenti nello Stato » (1).

Eppure la revisione delle idee su questo argomento, fondamentale per l'organizzazione dello Stato, è notevolmente

(1) Crosa, *Op. cit.*, pag. 501

avanzata anche in paesi che vivono in un clima politico ben diverso dal nostro. Forse ciò accade perchè nelle scuole di tali paesi hanno meno infierito l'imitazione del tecnicismo giuridico-germanico e il culto della filosofia dell'idea assoluta. Precisamente il Duez, rileva che «la dottrina delle libertà individuali oppone allo Stato il diritto dell'individuo concepito come proprio dell'individuo stesso» (1). Ed avverte che «anche se si vuole ammettere che la società non abbia altro scopo se non quello dei diritti individuali, non è peraltro dimostrato che l'unico mezzo per raggiungere detto scopo sia quello di assicurare l'autonomia delle volontà individuali».

L'affermazione che «la sfera di azione dei soggetti sottoposti allo Stato, siano essi persone fisiche o persone giuridiche», non è una sfera in antitesi a quella propria dello Stato» (2), regge solo se si ammette che lo Stato ha una natura puramente giuridica, la giuridicità dovendosi desumere dalla limitazione stessa dello Stato, secondo si è dimostrato trattando del concetto di sovranità. Non regge più se si ascende a una nozione spirituale dello Stato, col proposito di affermare il valore assoluto dello Stato stesso, come l'afferma la dottrina del Fascismo, nella considerazione «totalitaria» dello Stato-Popolo in rapporto alla definizione reale che essa dà dello Stato medesimo.

In verità, il principio di organizzazione che noi indichiamo nella regola di istituzionalità e che investe il cosidetto rapporto fra l'individuo e lo Stato, concerne il problema capitale della società moderna, tanto nell'ordine morale quanto in quello politico e in quello economico. Per la dottrina del fascismo il problema va risolto alla stregua del principio di subordinazione, che è nell'ordine spirituale la conseguenza della riconosciuta autarchia dello Stato-Popolo e nell'ordine del diritto positivo è la norma limite del nostro ordinamento giuridico, in luogo della norma negativa della libertà.

---

(1) P. Duez, *Esquisse d'une définition réaliste des droits publics individuels*, in *Mélanges de Carré de Malberg*, 1933, pag. 120-121.

(2) Crosa, *Op. cit.*, pag. 484.

Infatti il principio della subordinazione non può essere definito e sistemato agli effetti del sistema positivo e della scienza del diritto con una impostazione del tutto contraddittoria. Questa si avrebbe se si confermasse la coesistenza di due sfere giuridiche distinte e separate, quella dello Stato e quella dell'individuo e se si continuasse a tener conto dei presupposti individualisti relativi all'autonomia dei singoli e alla destinazione individualista dello Stato. Peggio ancora avverrebbe se i detti presupposti individualisti fossero applicati a beneficio delle formazioni di interessi particolari e dei gruppi di vario genere accertabili nella comunità nazionale. Si capisce che simili aggregati, qualora venissero avulsi dallo Stato e considerati e trattati quali « fini in sè », si convertirebbero in mostruosi egoismi potenziati.

In linea morale, occorre eliminare la opposizione tra lo Stato e l'individuo che è implicita al principio della libertà negativa e alla teoria dei diritti pubblici soggettivi. E ciò per aprire la via allo svolgimento della personalità dell'individuo nello Stato, col promuovere la sostituzione del senso sociale e nazionale della « personalità » a quello atomico ed egoista della « individualità » (1).

In linea politica, occorre assicurare i mezzi per la integrazione della massa nello Stato; per i quali cioè si ottiene di estrarre dalla popolazione, amorfa e inerte, la massa politica e da questa la classe politica secondo la regola di gerarchia che abbiamo prima spiegato, sì da realizzare quella « identità del Popolo collo Stato » di cui ha parlato MUSSOLINI (2).

In linea economica, finalmente, occorre organizzare il controllo della pubblica autorità sui monopoli particolari di classe e di categoria; così che l'economia venga sottoposta alla politica e alla morale, secondo la nuova considerazione funzionale del diritto di proprietà e si realizzi l'unità economica dello Stato-Popolo.

---

(1) Cfr. n. 164.

(2) *Scritti e Discorsi*, IX, pag. 33.

In conclusione, è indispensabile assumere anche la libertà politica sotto il profilo giuridico di una funzione nell'organizzazione dello Stato, in quanto manifestazione di un'iniziativa dell'individuo diretta a promuovere e a sostenere le istituzioni pubbliche che sono le strutture dello Stato.

238. Il vocabolo «istituzione», variamente adoperato nel linguaggio giuridico e politico e di recente riaccreditato per merito di una scuola francese (HAURIOU-RENARD), si precisa nel quadro della nuova scienza dello Stato. Esso genericamente indica il risultato di volontà operanti a scopi estrinseci ai loro soggetti e coordinate da una autorità superiore.

Basta enunciare in siffatti termini la caratteristica dell'istituzionalità per comprendere come non possa ammettersi una equivalenza tra il detto concetto e quello di corporatività. E pervero, col nome di «corporazione» si indicano tecnicamente quei complessi umani che sono mossi da obbiettivi intrinseci ai soggetti che li costituiscono e che ricevono norma dal proprio interno. Qualcuno ha voluto conciliare le due posizioni parlando di una «corporatività istituzionale» e di una «istituzionalità corporativa». Però si deve osservare che una dottrina individualista non potrebbe a rigore ammettere siffatta combinazione di concetti, posto che essa professa che ogni individuo costituisce un fine in sè, nè può essere adoperato come mezzo per altri fini. Quindi le formazioni che risultano da una collettività di persone non potrebbero mai avere quale ragione di essere l'adempimento di compiti estranei, o quanto meno estrinseci, ai loro componenti. La formula in esame non offre alcuna utilità nemmeno per il compromesso che con essa si vorrebbe coltivare ed anzi contiene il pericolo di confondere le idee che sono già tanto confuse sull'argomento.

Come si è avvertito ora, la regola della istituzionalità per l'appunto sostituisce, quale regola di organizzazione dello Stato fascista, la regola negativa implicita al principio delle libertà individuali, quale era stato affermato nell'ordine individualista. Essa risolve in modo radicale il famoso

problema delle società particolari e delle associazioni contro le quali si erano scagliati e HOBBES e ROUSSEAU e SMITH.

Per « associazione » s'intende genericamente il processo per il quale un individuo combina la propria attività con quella di altri individui, in vista di un obbiettivo comune interessante lo svolgimento della personalità. Si distinguono alcune manifestazioni tipiche nel fenomeno dell'associazione: la « congregazione », la quale ha uno scopo religioso; il « partito » che ha uno scopo politico; la « coalizione » che ha uno scopo professionale; il « sodalizio » che intende a risultati vari di perfezionamento e di assistenza. Tanto più intense sono le manifestazioni associative quanto più alto è il tenore civile e quindi il grado di eterogeneità di un Popolo.

Si può dire che la spinta all'associazione sia il fondamento stesso della società civile. Fu l'associazione a riprodurre lo Stato dopo il diluvio della grande migrazione dei Popoli. Fu essa a generare il feudo, la corporazione professionale, il monastero. E quando la monarchia riuscì a compiere il fascio di tutte queste forze sociali, allora sorse lo Stato moderno.

L'associazione non ha finalità patrimoniali ed implica un vincolo permanente tra gli associati. Essa non può considerarsi un prolungamento del contratto; come lo è invece la « società di affari », costituita allo scopo di conseguire un lucro civile e commerciale. Ed esorbita, pertanto, dal diritto privato e investe le basi morali dello Stato, proiettandosi nel diritto pubblico ed anzi nel diritto costituzionale.

Peraltro, la rivoluzione individualista non poteva percepire il vero significato del fenomeno, per ciò che essa riguardava l'umanità come un ammasso di atomi incoerenti. Per l'appunto, l'associazione, poichè reclama una organizzazione, per quanto elementare, e quindi una disciplina, doveva apparire, e apparve, al pensiero di tale rivoluzione come una circostanza limitatrice della libertà. « Le associazioni » — fu detto — « sono altrettanti Stati nello Stato ». Gli « enciclopedisti » videro nella associazione soltanto il fatto dei corpi privilegiati. E fu decisivo l'art. 1 della legge 14-17 giugno 1791 dell'assemblea francese, col quale si proclamò: « L'an-

nientamento di ogni specie di corporazioni di cittadini del medesimo stato e professione, essendo una delle basi della costituzione, è vietato di ristabilirle sotto qualunque pretesto. Non vi saranno più corporazioni dello Stato; non vi è più che l'interesse particolare e l'interesse generale ».

Il principio così fissato diventò regola generale. Le carte costituzionali del secolo XIX, tranne quella belga del 1831, influenzata dal partito cattolico, non fecero alcun cenno all'associazione, quale diritto in sè; affettando di ritenerla inclusa nel diritto generico di libertà. Soltanto si garentì il « diritto di riunione ». Appena si ammise che per obbiettivi limitati di assistenza e di beneficenza si potesse far luogo alla concessione della personalità giuridica. L'art. 2 del codice civile italiano del 1865 in questo senso parlò dei «corpi morali legalmente riconosciuti ».

Per lo più l'associazione fu abbandonata alle leggi di polizia. Per altro, rispetto alla associazione professionale, la pregiudiziale liberista del regime, persuase ad adottare un severo trattamento repressivo, per il quale la « coalizione » venne considerata addirittura un reato e inclusa quale ipotesi criminosa nei codici di diritto penale. Occorse la declinazione social-democratica perchè la coalizione venisse assunta espressamente tra i diritti di libertà. In questo senso la legge francese del 1902 sui sindacati, la parte XIII del trattato di Versailles, le costituzioni sociali del dopoguerra, accolsero il principio della associazione professionale, nei termini della già esaminata « libertà sindacale », implicante addirittura un diritto all'« azione sindacale ». Pure si è detto che il risultato di siffatta libertà fu quello del trionfo dei monopoli particolari contro l'individuo e contro lo Stato.

Parallelamente, il diritto al voto diretto, uguale e segreto, implicò « il diritto alla viltà civica » (1), e la libertà di opinione e di riunione, sancita dal diritto positivo, autorizzò l'irresponsabilità dei partiti politici, con le conseguenze già valutate trattando della unità politica dello Stato.

---

(1) Manoilesco, *Op. cit.*, pag. 153.

239. Il problema dell'associazione era stato dunque posto dal pensiero moderno fuori dello Stato e contro lo Stato. E fuori dello Stato, e virtualmente contro lo Stato, lo vogliono confermare coloro che riproducono la dottrina delle libertà rispetto al sistema positivo del Fascismo. Essi non tengono conto che il codice penale del 1930 ha già modificato la dizione di « libertà politiche » in quella di « diritti politici » (art. 924). Non avvertono che nell'elenco delle materie costituzionali, contenuto nella legge 9 dicembre 1928 sul Gran Consiglio del Fascismo, non vi è alcun accenno alla materia dei diritti pubblici soggettivi e delle libertà politiche. E soprattutto non si curano di valutare se, alla stregua del principio della subordinazione dichiarato dal § I della Carta del Lavoro, sia ancora ammissibile la costruzione scientifica sulla quale essi insistono.

In verità, con le leggi intervenute dal 1926 al 1934 sull'ordinamento sindacale corporativo e con le leggi del 1928 e del 1929 sul Gran Consiglio del Fascismo, il problema della associazione, per quanto concerne le due fondamentali manifestazioni del partito e della coalizione, si trova definito nel sistema positivo del Fascismo sopra una base concettuale profondamente diversa. Essa è spiegabile solo alla stregua della regola di organizzazione che noi abbiamo indicata come « regola di istituzionalità ».

La regola di istituzionalità ha quale presupposto l'iniziativa dell'individuo nella sfera dell'attività pubblica, cioè l'iniziativa diretta ad effetti che sono sempre di ragione collettiva immediata. E ha quale obbiettivo quello di assicurare il risultato di tale iniziativa per l'attuazione dello Stato, mediante l'incorporazione dell'iniziativa stessa nell'organizzazione gerarchica dello Stato. Il che avviene con il criterio di trasformare le collettività associative che ne risultano in elementi della struttura dello Stato attribuendo ad esse la figura di « istituzioni », ovvero sia di mezzi, per l'azione dello Stato.

In tal modo la regola d'istituzionalità consacra non già l'autonomia dell'individuo isolato o raggruppato, di fronte

allo Stato, o il riconoscimento di corpi particolari giustapposti o contrapposti allo Stato; ma la dedicazione dell'individuo al fine dello Stato stesso, mediante l'accettazione da parte del singolo di una particolare responsabilità. Il singolo diventa ministro d'interessi pubblici, assoggettandosi a una particolare disciplina, corrispondente alla qualità che egli ha assunto di «iscritto» al Fascio di combattimento o di «socio» delle Associazioni sindacali legalmente riconosciute. Nell'ordine nazionale, pertanto lo *status activae civitatis*, viene a coincidere con uno *status specialis subiectionis*. Il quale, però, non è imposto di autorità a tutti i cittadini, come un reclutamento forzato; ma viene rimesso alla volontà del singolo, mercè l'«iniziativa di associazione», senza richiedere alcun altro requisito che non sia quello di una minima attitudine personale, attestata dai precedenti della sua condotta morale e politica. Nel sistema del nuovo diritto pubblico, pertanto, non è più pensabile che l'attribuzione di uno *status* attivo possa essere conseguenza meccanica della qualità di cittadino. Vale la proposizione di MUSSOLINI: «Vogliamo conciliare il diritto col dovere. Il diritto è la risultante del dovere compiuto» (1). Nell'ordine della speculazione scientifica si può accennare che già ROCCO aveva alluso alla necessità di riprendere la considerazione dei diritti pubblici soggettivi come semplici «riflessi del diritto». Oggi il VACCHELLI (2) conferma che lo stesso concetto fondamentale della persona — agli effetti giuridici — «ha cessato di apparire in quella intangibilità nella quale prima era stato collocato».

Questa è un'altra applicazione che nel nuovo diritto pubblico viene fatta del motivo del movimento, caratteristico del nuovo pensiero, alla stregua di un'interpetrazione qualificata del principio della subordinazione. Come questo principio debba essere affermato e svolto nell'assetto del nuovo diritto privato esorbita dai limiti del presente lavoro. Basta precisare che parallelamente alla iniziativa pubblica di associa-

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 328.
(2) *Op. cit.*, pag. 16 e segg.

zione, ora esaminata, compete all'individuo una iniziativa economica privata di impresa e di lavoro, apprezzabile alla stregua della considerazione funzionale della proprietà e del lavoro. Tale dovrebbe essere il concetto direttivo di quella riforma dei codici di diritto privato che è tuttavia allo studio.

241. Valore fondamentale hanno nel sistema dello Stato fascista le due grandi istituzioni promosse dalla iniziativa di associazione nel duplice campo dell'associazione politica e dell'associazione professionale. A esse può venir riferito il nome di « istituzioni popolari », tenuto conto del carattere volontario della loro formazione e dell'importanza che hanno agli effetti di trasformare la massa sociale in massa politica.

Esse sono: l'una il complesso dei « Fasci di combattimento » coordinati dal « Partito Nazionale Fascista »; l'altra il complesso delle « Associazioni sindacali », coordinate dall'« Ordinamento sindacale corporativo ». Entrambe si innestano su quella istituzione direttiva che conclude la scala della gerarchia pubblica e che risulta dai due organi interferenti della Corona e del Capo del governo.

Le « istituzioni popolari » esprimono la grande adesione popolare alla direzione autoritaria dello Stato Nuovo. Non è luogo a dubbio sul valore costituzionale della funzione esercitata da queste tre istituzioni, attraverso le quali avviene l'attuazione dello Stato nei tre momenti dell'unità morale, dell'unità politica e dell'unità economica.

Per l'appunto l'istituzione direttiva del governo è il centro dell'unità politica, mentre il Partito Nazionale Fascista (P. N. F.) e l'Ordinamento Sindacale Corporativo (O. S. C.) presiedono all'unità morale e all'unità economica della nazione italiana.

Le disquisizioni della letteratura giuridica corrente in Italia sul carattere « sussidiario » che dovrebbe riconoscersi alle istituzioni popolari e specialmente a quella del P. N. F., urtano contro l'elementare constatazione che queste istituzioni adempiano a una « funzione essenziale ». Le tesi relative si sosten-

gono appena sulla deprecata finzione restrittiva della personalità giuridica dello Stato. Esse non tengono alcun conto che a un'interpretazione totalitaria del significato dello Stato, in quanto Stato-Popolo, deve di necessità corrispondere una struttura totalitaria. E sembrano ignorare, per un malinteso ossequio alla « scienza », la dichiarazione riassuntiva del tipo della nuova organizzazione dello Stato fascista compiuta da Mussolini: « Nel concetto fascista il popolo è Stato e lo Stato è popolo. Gli strumenti coi quali questa identità si realizza nello Stato sono il Partito e la Corporazione. Il Partito è oggi lo strumento formidabile nel medesimo tempo estremamente capillare che immette il popolo nella vita politica generale dello Stato; la Corporazione è l'istituto con cui rientra nello Stato anche il mondo sin qui estraneo e disordinato dell'economia » (1).

Di conseguenza si deve riconoscere che il carattere saliente dell'organizzazione dello Stato Nuovo non solo in Italia, ma altresì in Germania ed altrove, oltre a quello della «gerarchia», è quello della « istituzionalità ». Questa è espressa soprattutto dalla figura del « partito unico » e subordinatamente da un inquadramento più o meno rigoroso delle formazioni professionali, l'attività delle quali è trasformata in attività dello Stato con modi di semplice autonomia funzionale più o meno estesa.

Il concetto della libertà di partito e il concetto della libertà di sindacato non trovano più tolleranza nella dottrina delle rivoluzioni nazionali e popolari. L'esigenza gerarchica si impone su tutta la nazione con una virtù unificatrice e l'ideale irresistibile di una solidarietà che scaturisce dal sacrificio e dalla disciplina si diffonde in tutte le zone della comunità nazionale attraverso le istituzioni popolari.

242. Nella relazione presentata al Senato il 6 novembre 1928 per il disegno di legge sul Gran Consiglio del Fascismo, implicante il riconoscimento giuridico del P. N. F., si diceva

(1) *Scritti e Discorsi*, IX. pag. 33.

che « lo scopo di tale istituzione risultante da un'infinità di istituzioni minori era quello di avvicinare lo Stato alle masse, di penetrare profondamente in questo, di animarle, di prendere un più diretto interessamento alla loro vita, di farsi intermediario ed interprete dei loro bisogni e delle loro aspirazioni ».

Complesso è, infatti, il compito del partito-istituzione che surroga, con valore positivo, l'opera dei grandi partiti politici propri al sistema della democrazia rappresentativa. Esso conferisce allo Stato Nuovo quel carattere della popolarità che gli è essenziale e viene indicato dalla letteratura nazional-socialista col nome di *Volkisher-Staat.*

Il compito del partito-istituzione non potrebbe in nessun modo venir disimpegnato da strutture puramente burocratiche. Bisogna distinguere nettamente tra il sistema delle istituzioni popolari e quello delle istituzioni amministrative. ROSEMBERG (1), ha rilevato che: « Il semplice apparecchio amministrativo dello Stato non può compiere la fissazione del popolo che in un modo assai imperfetto. Le leggi hanno valore limitativo ed istruttivo ma nulla possono insegnare ».

Al riguardo persuasiva è stata l'esperienza austriaca del *Vaterländischer Front.* Essa ha dimostrato che nessun regime autoritario moderno può reggere senza l'appoggio di una formazione volontaria di massa. Questa sola può controbattere le associazioni politiche clandestine. Tutti i tentativi in corso verso uno Stato Nuovo sono contrassegnati dalla presenza del partito-istituzione, il quale non può riguardarsi una quota o frazione del Popolo, perchè compendia tutta la vita morale della nazione e meriterebbe piuttosto il nome di « ordine civile ». Così anche in Portogallo, nonostante l'incertezza ideologica di quella costituzione, esiste l'« Unione nazionale portoghese ». In Turchia si ha il « Partito repubblicano del popolo ».

Di fronte ai partiti unici tipici, nelle figure del P. N. F. italiano e del « Partito nazionale socialista germanico del

---

(1) *Mithus des XX Iarhunderts,* pag. 545.

lavoro», il «Partito comunista» dell'U. R. S. S., essendo posto al servizio di una idea negativa e nominalmente reclutato nell'interno di una sola classe sociale, cioè del cosidetto proletariato, non raggiunge affatto i requisiti di una istituzione popolare. Esso non sta in rapporto ad alcun concetto positivo dello Stato e si pone appena come il comitato esecutivo di una dittatura di parte.

Si deve attribuire alla più volte lamentata deviazione corporativa, la quale, sotto la formula del « corporativismo puro », non ha esitato nemmeno a chiedere lo scioglimento del partito-istituzione, e si deve attribuire alla preferenza della scuola italiana per l'esame giuridico, cioè formale, dei problemi, se la nostra letteratura non ha rilevato ancora abbastanza bene i compiti funzionali del P. N. F. agli effetti della nuova scienza del diritto pubblico.

Per l'appunto, tali compiti devono essere apprezzati alla stregua di una considerazione immanente e permanente del partito-istituzione. Si tratta di un modo di vedere del tutto opposto a quello che il pensiero individualista adottava rispetto ai partiti politici. Questi erano ritenuti formazioni temporanee e variabili, secondo il mutare degli interessi e delle opinioni individuali; raggruppamenti che ciascuno poteva lasciare o riprendere a suo capriccio, magari per il motivo di un qualsiasi risentimento personale. Invece, i « partiti istituzionali » dello Stato Nuovo devono essere riferiti alla essenza stessa di tale nuovo tipo dello Stato, secondo la definizione reale della natura dello Stato medesimo. Essi esauriscono completamente, nel campo politico, la ragione di essere degli istituti rappresentativi elaborati dal costituzionalismo del secolo scorso.

Il partito-istituzione si presenta come un esercito, volontario sì, ma disciplinato, al servizio dello Stato (art. 1 dello Statuto del P. N. F.). Esso adempie, anzitutto, all'ufficio di promuovere ed esprimere l'opinione pubblica; mentre coi poteri disciplinari che gli competono sugli iscritti e colla facoltà di partecipare alle altre istituzioni dello Stato, esercita un controllo su tutte le manifestazioni della pub-

blica attività. La legge 14 dicembre 1929 ha precisato letteralmente che il P. N. F. costituisce « un organo dello Stato », il che non significa affatto un organo dell'amministrazione. Ed esso merita siffatta qualifica in vista delle funzioni suindicate e di quelle altre che compie attraverso la educazione e la selezione della massa e quale propulsore sociale. La merita, altresì, quale strumento della missione morale del Fascismo; perchè, come ha avvertito MUSSOLINI, « il Fascismo non è soltanto datore di leggi e fondatore di istituti; ma educatore e promotore di vita spirituale. Vuol rifare non le forme della vita umana, ma il contenuto, l'uomo, il carattere, la fede. E a questo fine vuole disciplina e autorità che scenda addentro negli spiriti e li domini incontrastata » (1). La merita quale organo di una funzione critica e propulsiva sull'andamento dei servizi pubblici, funzione che dovrà essere convenientemente assicurata se si vuol ottenere il perfezionamento tecnico dell'organizzazione generale dello Stato e la dinamica del regime. La merita finalmente, e soprattutto, quale presidio dell'unità morale della nazione e quale conservatore degli ideali che lo Stato proclama nella propria definizione reale.

Perciò MUSSOLINI ha potuto affermare che « il partito costituisce la spina dorsale del regime ». E se i partiti istituzionali eviteranno il pericolo di burocratizzarsi potranno diventare i grandi focolai della nuova civiltà.

243. Con maggiore energia il carattere della istituzionalità vuol essere confermato rispetto a quell'altra figura di istituzione popolare che si indica quale O. S. C. e che riguarda l'iniziativa di associazione a scopo professionale, in rapporto all'attuazione dello Stato come unità economica. E pervero, il momento della coordinazione rileva più accentuato nel disegno di tale istituzione di quello che non avvenga nel disegno del P. N. F.

Pur troppo il sindacalismo romantico continua a lavorare di fantasia intorno alla istituzione che veniamo ad esaminare.

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 73.

Può dirsi, con l'economista GU. DEL VECCHIO, che « l'errore frequente degli interpreti è quello di vedere negli istituti corporativi l'ombra delle proprie costruzioni ideologiche estranee al sistema stesso » (1). La scuola tecnica del diritto si è poi esercitata a ridurre il valore delle formazioni corporative a quello di strutture amministrative, applicando i concetti della « amministrazione autarchica ». Pertanto noi non possiamo esimerci dal rivendicare in prima linea il valore « popolare », e quindi non solo istituzionale, ma anche costituzionale, che l'istituzione dell'O. S. C. possiede, insieme a quella P. N. F. Infatti, l'O. S. C. ha comune col P. N. F. il metodo di formazione, selettivo e volontario, e il metodo di organizzazione, mediante statuti interni e leggi organiche, nonchè la regola gerarchica nell'assetto delle rispettive potestà. Ed ha comune l'obbiettivo politico che è quello di compiere la trasformazione della massa sociale in massa nazionale, con particolare riferimento alla sfera degli interessi economici della comunità.

MUSSOLINI volle respingere in modo categorico le tesi del « corporativismo puro », le quali, secondo MANOILESCO (2), concluderebbero « a costituire il potere politico supremo della nazione sulla base esclusiva delle corporazioni economiche, sociali e culturali e considerarlo quale un'emanazione di queste. Nello « Stato corporativo puro » la sorgente di ogni diritto anche quella del potere politico proverrebbe esclusivamente dalle corporazioni e si esplicherebbe in un potente parlamento corporativo ».

Al riguardo ebbe a dire MUSSOLINI: « Nella dichiarazione che io ho presentato ieri sera era definita la corporazione così come noi la intendiamo e la vogliamo creare, e son definiti anche gli obbiettivi. Vi è detto che la corporazione è fatta in vista dello sviluppo della ricchezza, della potenza politica e del benessere del popolo italiano. Questi tre elementi sono condizionati tra loro: la forza politica crea la ricchezza e la

---

(1) *I principi della Carta del Lavoro*, 1934, pag. 72.
(2) L. MANOILESCO, *op. cit.*, pag. 132.

ricchezza a sua volta ingagliardisce l'azione politica (1). Del pari EGLI aveva definito la posizione subordinata dell'O. S. C. colla formula: « Le corporazioni appartengono all'ordine dei mezzi e non a quello dei fini ».

Anche rispetto all'iniziativa di associazione professionale, parallela alla iniziativa di associazione politica, vale il principio che la partecipazione del singolo, quale promovente o fondatore o socio, alla vita dello Stato attraverso l'associazione sindacale non può considerarsi l'esercizio di un diritto politico. Bensì deve riguardarsi l'esercizio di un *munus publicum*, condizionato a maggiori doveri; quali quelli che risultano da una specifica disciplina sindacale e dall'obbligo di uno speciale contributo finanziario al sindacato stesso che i soci hanno in confronto ai non soci.

Per altro, il sistema fascista accorda a qualunque cittadino la facoltà di promuovere la costituzione di un'associazione sindacale e di far parte di una associazione già costituita. Tale è significato dell'affermazione espressa dal § III della Carta del lavoro: « L'associazione professionale è libera ».

243. Regole secondarie specifiche all'assetto positivo dell'O. S. C. sono:

a) la parità delle classi sociali;

b) il divieto del monopolio professionale.

a) La « parità delle classi sociali » ha per organo l'associazione sindacale legalmente riconosciuta. Al riguardo il paragrafo VI della Carta del Lavoro afferma che « le associazioni sindacali assicurano l'uguaglianza giuridica fra i datori di lavoro e i lavoratori, mantengono la disciplina della produzione del lavoro e ne promuovono il perfezionamento ». Corollario è l'inapplicabilità nel sistema del nuovo diritto di quel concetto della « tutela del debole » sul quale tentò di svolgersi la dottrina del sindacalismo giuridico nella fase sociale democratica dell'ordine individualista, in via di retti-

---

(1) *Scritti e Discorsi*, VIII, pag. 268.

fica del concetto della libertà, sancito dai codici del sistema liberale (1).

Da qualche parte della letteratura nazional-socialista si è voluto osservare che il sistema germanico, sancito con l'ordinamento del lavoro nazionale del 1934, come quello che ha assunto per proprio istituto fondamentale il regolamento di azienda, avrebbe saldamente fissato il principio gerarchico anche nella sfera sociale, mentre l'istituto del contratto collettivo, accolto dalla legislazione fascista, verrebbe a confermare l'antitesi della lotta di classe. Ma l'obbiezione non sembra fondata se si avverte che il contratto collettivo di lavoro, così come è disciplinato nel diritto positivo italiano, ad onta che il suo nome si richiami alla concezione privatista del sindacalismo libero, è oramai sostanzialmente una fonte statale del diritto. Tale è la prima conseguenza dell'avvenuta incorporazione del sindacato nello Stato. Al proposito il Dupeyroux (2) aveva ben osservato che nel sistema italiano « non sono soltanto i vertici, ma è tutto il fascio delle formazioni professionali che viene immesso nello Stato ». Auguriamo, per la chiarificazione delle idee, che siffatta constatazione sia una buona volta accolta da tutti coloro che in Italia, e non sono pochi, trattano di corporativismo.

Conferma il carattere di fonte statale del diritto proprio al « contratto collettivo » la Carta del Lavoro quando al paragrafo IV dichiara: « Nel contratto collettivo di lavoro trova la sua espressione concreta la solidarietà tra i vari fattori della produzione, mediante la conciliazione degli opposti interessi dei datori di lavoro e dei lavoratori e la loro subornazione agli interessi superiori della produzione ». In tali termini il contratto collettivo non esprime più gli interessi delle pretese parti che lo concludono, ma diventa nella sua sfera di applicazione lo strumento per l'attuazione di fini comuni a tutte le classi, vale a dire dei fini dello Stato. L'autonomia che si può riconoscere alle associazioni sindacali

---

(1) Art. 4 Disp. preliminare Codice Civile.

(2) *La Charte du travail en Italie* in *Revue de droit public*, 1928, III.

nella elaborazione di tale norma giuridica, ha carattere puramente funzionale e non può essere confusa con l'autonomia dispositiva che è propria al contratto individuale.

Il canone della parità vale non solo nei rapporti fra i datori di lavoro e i lavoratori, ma in quelli fra le diverse categorie professionali. Analogia di forma e di sostanza col contratto collettivo di lavoro ha invece « l'accordo collettivo per il regolamento di rapporti economici», attribuito alla competenza delle associazioni sindacali in un'altra sfera di rapporti distinti da quella del lavoro subordinato. Nell'uno e nell'altro caso l'interesse superiore della produzione è il titolo delle potestà attribuite alle formazioni professionali, sempre al fine dell'attuazione dell'unità economica dello Stato. La quale è definita, come già si è detto a suo luogo, dal paragrafo II della Carta del lavoro con la dichiarazione che: « il complesso della produzione è unitario dal punto di vista nazionale ». Si attende dal legislatore una esauriente organizzazione di siffatte fonti in subordine a quell'altra fonte specializzata del diritto che deve riconoscersi nella figura della « ordinanza corporativa ». Di questa fino ad oggi, non sono stati ancora precisati i termini di validità, nè di fronte al contratto collettivo e all'accordo economico, nè di fronte alla legge propriamente detta.

b) Il « divieto del monopolio professionale » è pure una conseguenza del valore istituzionale che l'associazione sindacale assume nel sistema del Fascismo. Esso integra il presupposto della parità delle classi. Non si può raggiungere la « pace individuale » e, più ancora la solidarietà fra i cittadini nello Stato se si consente ai cittadini stessi di operare gli uni contro gli altri in una gara di sopraffazioni.

Concettualmente il divieto del monopolio sindacale è espresso dall'affermazione di MUSSOLINI: « Vedo il popolo che non ha più le classi e le categorie dai confini insuperabili » (1). In altra occasione EGLI aveva precisato che il sistema fascista è qualificato « per la esaltazione dell'idea di patria,

(1) *Scritti e Discorsi*, IV, pag. 250.

come realtà tangibile e intangibile,... che significa la subordinazione consapevole delle masse sindacali fasciste alle esigenze pacifiche e guerresche della nazione » (1).

Tecnicamente il divieto del monopolio professionale è organizzato, alla base del sistema, dalla regola per la quale l'azione delle associazioni sindacali legalmente riconosciute non si limita ai propri soci, ma vincola tutti coloro i quali, anche senza essere soci, appartengono alla categoria dei datori di lavoro, dei lavoratori o dei liberi professionisti e artisti, per i quali l'associazione è legalmente riconosciuta (competenza oggettiva). Al vertice è organizzato per la supremazia gerarchica che il Capo del governo esercita sugli atti dell'O. S. C. e per la presenza degli elementi del P. N. F. nella composizione delle gerarchie superiori di tale ordinamento.

Non regge la distinzione, che si vorrebbe sostenere da qualcuno, con richiamo a vecchie posizioni ideologiche, tra una fase sindacale e una fase corporativa; quasi che il sindacato, così come è concepito e ordinato dal Fascismo, potesse avere una ragione di essere diversa da quella della corporazione. Questo istituto del resto non è una formazione associativa, ma una semplice modalità tecnica per consentire l'esercizio congiuntivo da parte delle associazioni sindacali di quelle attribuzioni normative che esse esercitano separatamente in via di accordi bilaterali col contratto collettivo e coll'accordo economico e ciò allo scopo di meglio assicurare l'unità, nel senso nazionale, della produzione.

Si è visto che il problema cruciale della civiltà contemporanea, tanto nell'ordine costituzionale quanto nell'ordine internazionale, è quello rappresentato dai monopoli particolari. Per l'appunto la ragione di essere dell'O. S. C. in ogni suo momento è quella di assicurare la disciplina nazionale in tutto il processo della produzione e di eliminare la minaccia che nell'ambiente della libertà sindacale preveniva non soltanto dal fatto delle unioni di lavoro, ma anche e più dal fatto di quelle concentrazioni « economiche », le quali eufemistica-

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 92.

mente vengono indicate dalla letteratura del B. I. T. (*Bureau International du travail*) col nome di *relations industrielles*.

244. In conclusione: le regole della gerarchia e della istituzionalità concretano il tipo autoritario e totalitario che è proprio alla organizzazione dello Stato fascista. Esse modificano radicalmente il costume politico e investono i concetti dogmatici del diritto pubblico e del diritto privato. Per la virtù di tali regole, si realizzano lo « Stato-Popolo » e la nuova « democrazia integrale ». A buon diritto MUSSOLINI ha potuto dire: « Solo col Fascismo il popolo italiano al di là e al disopra delle grottesche menzogne convenzionali del suffragismo demo-liberale è divenuto parte dello Stato » (1).

E con LUI possiamo affermare che un nuovo tipo di Stato e quindi la forma nuova di una nuova idea di civiltà, è oramai apparsa nel mondo. Allo Stato dei corpi e « delle classi, allo Stato di polizia », allo Stato di diritto, il genio di MUSSOLINI fa seguire lo Stato di Popolo. Questa è la nuova manifestazione dello spirito mediterraneo che riprende in più vasti termini di modernità la sua bimillenaria missione di organizzatore dell'Europa.

Il terzo tempo della rivoluzione è quello dell'organizzazione dello Stato Nuovo. E non si può svalutare, sotto nessun pretesto, l'importanza vitale di siffatto compito. Al riguardo ha scritto MACHIAVELLI: nel libro primo dei discorsi sopra la prima deca di Tito Livio: « Non è, adunque, la salute di una repubblica o d'uno regno avere un principe che prudentemente governi mentre vive; ma uno che l'ordini in modo che, morendo ancora, la si mantenga ».

(1) *Scritti e Discorsi*, V, pag. 439.